לאור החיים

על פרשה ומועד

אברהם וינרוט

©
כל הזכויות שמורות למחבר
התשפ"א – 2021

אין לצלם, להעתיק או לעשות כל שימוש מסחרי
בלא לקבל אישור בכתב מראש מהמחבר

הוצאת ספרים פלדהיים
ת"ד 43163 ירושלים 91431

Distributed by:
Feldheim Publishers
208 Airport Executive Park
Nanuet, NY 10954

עיצוב כריכה ועימוד:
חותם • 077-3088172

Printed in Israel

לעילוי נשמת

אבי מורי ה״ה **משה אהרן**

ב״ר מרדכי אליעזר **וינרוט** ז״ל

אמי מורתי ה״ה **דרייזל**

ב״ר אריה (אפטרגוט) **וינרוט** ע״ה

מספרי המחבר

- **ביטחון והשתדלות,** פלדהיים תשס"ז. זכה **בפרס ירושלים** לספרות והגות לשנת – תשס"ח.
- **גניבה וגזילה – פרקי יסוד**, הוצאת מוסד הרב קוק, תשס"ב.
- **מאמרי אברהם** – פרקים בנושאים למדניים, תשמ"ג.
- **אב בדעת** – מאמרים במגוון נושאים תורניים, שואב, תשע"ג.
- **רז-יה** – סוגיות מודרניות בהלכה, שואב, תשע"ז.
- **ספיריטואליזם ויהדות,** סדרת אוניברסיטה משודרת, משרד הביטחון – תשנ"ו.
- **פמיניזם ויהדות**, הוצאת ידיעות אחרונות, תשס"א.
- **שיקול דעת ביחסי הלכה ומדע** הוצאת מחשבות, תשנ"ב.
- Faith in G-d versus Human Effort פלדהיים, תשע"ג.
- **החיים בהלכה** – עקרונות יסוד ומקרי גבול פלדהיים, תש"ע. זכה בפרס ר"ג תשע"ד.
- **עיוני תפילה** פלדהיים, תשע"ד.
- Insights Into Tefilah - The Essence Of Prayer פלדהיים תשע"ט
- **עשות משפט** פלדהיים, תשע"ז.

סדרת מן האור הגדול

- **לאור המהר"ל**, פלדהיים, תש"פ.
- **לאור קדושת לוי,** פלדהיים, תשע"ט. מהדורה שנייה מורחבת, תש"פ.
- **לאור רבי צדוק,** פלדהיים, תשפ"א.
- **לאור החיים,** פלדהיים, תשפ"א.

ספרים משפטיים

- **מיסוי מוסדות ללא כוונת רווח** (מס הכנסה ומע"מ), תשנ"ב.
- **חברות ממשלתיות – תחולת המשפט המנהלי** הוצאת בורסי, תשנ"ה.
- **ריבית הסכמית** הוצאת שואב, תשנ"ח.
- **דיני הלוואות** הגנה על הלווה, בשיתוף עם פרופ' ברק מדינה, בורסי, תש"ס.
- **התניית שירות בשירות על ידי תאגיד בנקאי,** עם בועז אדלשטיין, הוצאת שואב, תשס"א.
- **ערבות בנקאית** הוצאת שואב בע"מ, מהדורה שנייה מורחבת – תשע"א.
- **דיני קניין – פרקי יסוד** הוצאת לשכת עורכי הדין – תשע"ז
- **דיני קניין – פרקי יסוד** מהדורה שנייה מעודכנת, הוצאת "נבו" תשפ"א.

לצפייה ועיון בספרי המחבר: http://aviweinrothbooks.com

את אחיי אנוכי מבכה

לעילוי נשמת

שני אחיי היקרים והאהובים

אחי הגדול בכול

גאון אמיתי, חריף ובקיא, רב חסד ואמת

איש אשכולות, ספרא וסייפא, מוח ולב

סנגור בכל הווייתו וגדול הסנגורים בדורנו

מי שלא שמע את יעקב טוען, לא שמע סנגור גדול מימיו

הרב עו"ד ד"ר **יעקב** ב"ר משה אהרן **וינרוט** ז"ל

נ.ל.ב.ע. ז' בחשוון תשע"ט

אחי היקר והאהוב

אציל הנפש, טוב ומיטיב, חכם הרזים ויקר היקרים

כולו יאה, כולו נאה, משכמו ומעלה ונחבא אל הכלים

ה"ה **צבי יצחק** ב"ר משה אהרן **וינרוט** ז"ל

נ.ל.ב.ע ו' באדר תשע"ח

יהי ספר זה ותורה שתילמֵד מכוחו,

לעילוי נשמתם הטהורה

ותהא נשמתם צרורה בצרור החיים

בלע המוות לנצח ומחה ה' אלוקים דמעה מעל כל פנים

(ישעיהו כ"ה, ח')

ת.נ.צ.ב.ה

מכתב ברכה מאת הגאון הגדול רבי **ברוך מרדכי אזרחי** שליט"א
חבר מועצת גדולי התורה וראש ישיבת "עטרת ישראל"

בס"ד, מ"ג למטמונים תשפ"א

ידידי המופלא, מבחירי תלמידי ובוגרי ישיבתנו, הרב הגאון הפרופ' **אברהם וינרוט** הי"ו נ"י ויצ"ו מפתיענו נעימות חדשות לבקרים בספריו הנודעים, המקיפים עולם ומלואו, והכל ביסודיות, בעמקות, בלמדנות, תוך ניצולם של כישרונותיו העילויים בסיעתה דשמיא.

הפעם הפתיענו בספר עב כרס האוצר ומקיף את תורתו הבלתי נדלית של רבנו **חיים בן עטר** בספרו המונומנטלי "**אור החיים**" על התורה.

ב"פתח דבר" הנפלא שבראש הספר, מסביר המחבר, את ה"צוהר" הנחוץ כדי להיכנס לעולמו ולמושגיו של "אור החיים". דומני, כי "ה"לאור החיים" שכתב המחבר, צועד אף הוא בטוחות בדרך זאת, בכוונו אלומת אור להאיר באור יקרות, ולגלות צפונות מטמונים של "אור החיים".

"לאור החיים" שכתב המחבר, אינו רק שם של ספר. "לאור החיים" הוא "משימה". ודומה כי עבודתו הנפלאה של "לאור החיים" מאירה באור יקרות את "אור החיים" מכל זווית ומבט אל עבר כל מסתור וקמט.

אברך את ידידי המחבר בהמשך חידוש ויצירה בכל מרחבי תורתנו הקדושה, תוך ברכה והצלחה ברוח ובגשם, לו לנוות ביתו ומשפחתו ולכל אשר לו.

ובאתי על החתום,
מוקירו מכבדו מנפש ועד בשר,
דובר שלומו הטוב כל הימים ואוהבו בכל לב.
ברוך מרדכי אזרחי

הגאון הגדול רבי **דוד כהן** שליט"א
חבר מועצת גדולי התורה וראש ישיבת "כנסת ישראל חברון"

סיון תשפ"א

מכתב ידידות

שמחתי מאוד לראות את ספרו החדש של ידידי ותלמידי מכבר הימים, ת"ח מופלג המשקיע כוחותיו בעמלה של תורה לגלות רזיה וסודותיה של תורה, הרב פרופ' **אברהם וינרוט** שליט"א, והוציא לאור סדרת ספרים נפלאים בכמה מקצועות גדולים בהלכה ובאגדה ובמחשבת ישראל, שהם ספרים מיוחדים במינם ברמה הגבוהה ביותר והביאו הרבה תועלת וברכה לשוחרי ומבקשי תורה ונתקבלו בהערכה ובחיבה בכל אתר ואתר.

עכשיו נשאו רוחו והבינו מדעו להיכנס אל הקודש פנימה ולהאיר באור נגוהות את תורתו המופלאה והעמוקה של גאון הגאונים וקודש הקודשים רבנו בעל ה"אור החיים" הקדוש, שהם ספרי יסוד לכל מי שעוסק בלימוד תורה שבכתב ומבקש להיכנס אל הקודש פנימה.

הרב המחבר שליט"א הפליא לעשות ופתח שערי אורה לתורתו של ה"אור החיים", להיכנס לעמקות ופנימיות הדברים, לגלות את האור הגנוז הטמון בכל קטע שבדבריו. בשפה ברורה ובהירה הוא מכניס את המעיין לשערי "אור החיים" להתעלות ולהתרומם באור הגדול של "אור החיים".

תעמוד לו זכותו של רבנו בעל ה"אור החיים" זיע"א למען ימשיך במפעליו הגדולים לזכות את הרבים בתורתו הרחבה לדובב שפתי ישנים ולגלות זיוה הודה והדרה של תורה מתוך בריאות נאמנה ונהורא מעליא.

המברך באהבה
דוד כהן

מכתב ברכה מאת גאון הדור ותפארתו, שר התורה ועמוד ההוראה, בעל ה"מעשה אפוד"
רבי **ישראל שניאור** שליט"א

בס"ד, ר"ח סיון, מ"ה למטמוני"ם, תשפ"א.

במקומות רבים מאד מזכיר ה"אור החיים" הקדוש, רבי חיים בן עטר זצוק"ל זיע"א, את מעלת התורה הקדושה, גדלותה וחביבותה. אחד המאמרים הידועים בתורתו, הוא דבריו בפרשת כי תבא (דברים כו, יא):

"שאם היו בני אדם מרגישין במתיקות ועריבות טוב התורה היו משתגעים ומתלהטים אחריה ולא יחשב בעיניהם מלא עולם כסף וזהב למאומה כי התורה כוללת כל הטובות שבעולם".

כל הרגיל ללמוד בתורתו של ה"אור החיים" הקדוש, מרגיש וחש כי נאים הדברים למי שאמרם, שכן אהבת התורה פורצת ועולה בכל מאמר ומאמר של האור החיים הקדוש, עד כדי שהיא משפיעה אף על הלומדים בתורתו הזוכים לטעום את מתיקות ועריבות טוב התורה, והיא הנותנת שבכל תפוצות ישראל נתפשטה תורתו ואלפים ורבבות לומדים ואף משתתפים בשיעורים בספר "אור החיים" הקדוש. וכבר אמרו גדולי ישראל זצ"ל כי לא לחינם ספר זה הוא אחד היחידים המכונה בתואר "הקדוש", שכן כל לומד בספרו מרגיש את רוח הקדושה המרחפת על פני מימיו, והיא נותנת בו אותותיה ופועלת בו פעולה רשומה.

והנה, הגם כי שלמים וכן רבים מכירים את שגב זיו קדושת תורת ה"אור החיים" הקדוש, ברם חלק מהציבור לא זכו להשכיל בעומק תורתו הכוללת בירורים יסודיים בסוגיות מרכזיות של מחשבה ואגדה ואף הלכה, מהלכים שלמים של למדנות מעמיקה, מלאים מזן אל זן בקושיות ותירוצים, פלפולא דאורייתא לעומק עומקיה, אל יחסר המזג.

כאן מצא מקום להתגדר בו, ידידנו הנעלה איש חי רב פעלים, רודף צדקות וחסדים, הנודע לשם ולתהלה, הרב פרופ' **אברהם וינרוט** שליט"א, המשתמש באשר חננו השם יתברך, בשילוב נדיר של כישורים, חריפות וגאונות מחד וכושר עריכה והגשה נדיר מאידך, ונוסף עליהם שפה עשירה וקולחת בת זמננו, המותאמת אף לאלו שאינם מורגלים בשפה הישיבתית, ובספרו החדש "לאור החיים" פורש הוא בפני המעיינים את "סוגיות אור החיים הקדוש", ומגלה לעין כל את המערכות הטמונות בתוך פירושי האור החיים הקדוש.

אין המדובר ב"ליקוטים" מתוך פירוש האור החיים הקדוש, אלא במערכות עיוניות המקיפות ומאירות עניינים יסודיים ביהדות באור בהיר וצח.

הרב המחבר שליט"א מהלך לבטח בין פשט ורמז, דרוש וסוד, ומצליח לאחד וליצוק מהם מערכות סדורות וברורות, בהירות ומאירות.

לעתים מביא הרב המחבר שליט"א דברים נוספים שכתב האור החיים הקדוש במקומות אחרים, ולעתים מצטט הוא כתבים נוספים מגדולי ישראל זצ"ל לדורותיהם אשר משלימים ומאירים את דבריו של האור החיים הקדוש.

על הרב המחבר שליט"א ניתן להמליץ את דברי האור החיים הקדוש, אשר כתב בספרו "פרי תואר" (יורה דעה סימן פד ס"ק יג): "על כן צווחינן דכל מי שאינו בקי בחדרי העיון העמוק ורגיל בו בתמידות ובידיעה צודקת ובכונה שלימה לשם שמים, הריני אוסר עליו ספריי לבל ילמוד בהם, ואם יעבור עקיצנא ליה". [וראה במש"כ הגה"ק רבי חיים חזקיהו מדיני זצ"ל בספרו שדי חמד (חלק ט "כללי הפוסקים" סימן טו אות נה), עי"ש].

ואכן כל המעיין בספר הנוכחי "**לאור החיים**", יוכל להעיד על כותבו, הרב פרופ' **אברהם וינרוט** שליט"א, כי מחד, בקי הוא בחדרי העיון בעומק ורגיל בו בתמידות, ומאידך, כתיבתו כל כולה היא לשם שמים, לחבב את תורתו של האור החיים הקדוש על השומעים ולהגישה באופן המתאים לאלו הזקוקים לכך, באופן שיתרגלו לטעמם הנפלא של הדברים ויקבלו חשק ויכולת לגשת אל המקור ולעיין בדברים כפי שנכתבו בלשון קדשו של האור החיים הקדוש זצוק"ל.

והנה איתמחי גברא ואיתמחי קמיעא, הן בספריו התורניים הקודמים שנתפרסמו בעומק עיונם, והן בסידרת ה'לאור' הנוכחית, **"לאור קדושת לוי"**, **"לאור המהר"ל"**, **"לאור רבי צדוק הכהן"**, אשר בהם הנגיש באופן נפלא את דברי תורתם של גאוני תבל מצוקי ארץ לאותם שאין ידם משגת לעיין בספרים במקורם, ודלה עבורם מרגליות מאירות, במלאכה שיש בה חכמה רבה. וביודעי ומכירי קאמינא כי לפני כל הוצאת ספר בסידרה זו עולה המחבר שליט"א על קברו של אותו גאון קדוש זצוק"ל, ושופך לבו בדמעות ובתחנונים כי יזכה לכוון אל האמת ולהגיש את תורתו בלא מכשול וטעות, והיא שעמדה לו.

וכבר מילתי אמורה בספריו הקודמים של הרב המחבר שליט"א, כי מעבר להכרת הטוב שרוחש לבנו כלפיו על הפצת תורת גדולי ישראל זצ"ל באופן נפלא, הנה מכירים אנו לו טובה גדולה על היותו מגדלור מאיר לכל אחינו האהובים העוסקים במלאכה, ממנו יראו וכן יעשו, לעשות מלאכתם עראי ותורתם קבע, להגות בתורה לא רק באופן של "קביעת עתים" אלא לעסוק בה בכל לבם ומאודם, באופן של "משתגעים ומתלהטים אחריה", כפי שהמחבר שליט"א מוכיח כי למרות עיסוקיו המשפטיים הנרחבים חובקי ארץ הנה עיקר חיותו ומשוש לבו היא התורה הקדושה ובה הוא עוסק יומם ולילה, לה כותר הוא כתרים ולבו לה ישיר שירים, עולה ומתעלה הוא מחיל אל חיל ומספר אל ספר, באהבתה ישגה תמיד.

בטוחני כי הספר **"לאור החיים"** אכן יאהיב וייקר את תורתו הנפלאה של האור החיים הקדוש, ויסייע לחבר ולקשר יהודים רבים אל פירוש האור החיים הקדוש זיע"א, ואין ספק כי ספר זה יפעל פעולה גדולה לעילוי נשמותיהם של הוריו היקרים **רבי משה אהרן ומרת דרייזל ז"ל**, ואחיו האהובים **הר"ר יעקב והר"ר צבי יצחק ז"ל**, ת.נ.צ.ב.ה.

ולסיום אשא ברכה מעומקא דליבא אל ידידי הרב המחבר שליט"א, כי יזכה לשמוח שמחה שלמה בכל הטוב אשר חננו השם יתברך, ואין טוב אלא תורה, מתוך הרחבת הדעת, בריות גופא ונהורא מעליא, יחד עם רעייתו הרבנית אשת החסד מרת שושנה תחי', מנשים באוהל תבורך, יהי שלום בחילם ושלוה בארמנותיהם, ויזכו לראות נחת מכל צאצאיהם, אמן כן יהי רצון.

הכותב וחותם למען התורה ולומדיה

ישראל שניאור

[פה עיה"ת בני ברק]

אברהם אלימלך בידרמן
רח׳ הושע 1
בני ברק

בס״ד, יום ד׳ לסדר ׳אל מול פני המנורה יאירו׳, ט״ו לחודש השלישי הוא חודש סיון, תשפ״א

שלום שלום אמרי בכפילא, קרייתה זו הלילא, למהולל בתשבחות, המפלס נתיב וארחות, להאיר עיני חשכים, בתורתם של ראשונים כמלאכים, שהאירו לארץ ולדרים, במילין יקירין מדודים וספורים, וצולל במים עמוקים, לברר מקחם של צדיקים, שמו נאה לו **רבי אברהם ויינרוט** שליט״א, אשר הפליא עצה הגדיל תושיה היא תורה (סנהדרין כו:) בסדרת ספריו ׳לאור המהר״ל׳, ׳לאור קדושת לוי׳ ו׳לאור רבי צדוק הכהן מלובלין׳, זכותם תגן עלינו ועל כל בית ישראל.

ועתה הוסיף להניף ידו הגדולה, זאת תורת העולה, ויקרב אל המלאכה, וערך את המערכה לאור תורתו הקדושה של איש האלוקים רבינו האור החיים הק׳ זי״ע. ומתוק האור וטוב לעינים.

כבר נודע בשערים מה שהפליגו צדיקי הדורות בערך הלימוד בספר האור החיים הק׳ אשר כל דבריו נאמרו ברוח הקודש, והם כגחלי אש בוערים עד לב השמים באש אהבת ה׳, וכפטיש יפוצץ סלע המתחלק לשבעים פנים וכל אחד משיג בו כפי מדרגתו, ומסוגל הוא לטהרת הנפש והנשמה ולחיזוק האמונה, והוא הכנה רבתי לקבל נועם קדושת השבת. גם סגולה בדוקה היא, שיסודותיה בהררי קודש לכל החפץ בישועה בחיי ובמזוני, ובפרט בזש״ק, לקבל על עצמו לקבוע עיתים להגות באמרי שפר ממקור חיים יהלכון.

על כן בואו ונחזיק טובה להאי גברא רבא ויקירא הרב אברהם שליט״א שפתח בפנינו שערי אורה, וחשף וגילה אורות חדשים מאור הגנוז ואין סוף ממעיין מים חיים נובע מגן עדן, וסידר את הדברים באופן נאה ומתקבל, חכמה היא ואינה מלאכה, להקל על המצפים לֵאוֹר באור החיים.

והנני בברכה נאמנה, כי אורו הגדול של רבינו האור החיים הק׳ יאיר עליך ועל כל בני ביתך חיים עד העולם, ואור צדיקים ישמח לב בשפע טובה וברכה בכל מילי דמיטב, וחפץ ה׳ בידך יצלח ותוסיף לזכות את הרבים בהפצת קרני אורה זו תורה, מתוך הרחבת הדעת ומנוחת הנפש.

בכבוד וביקר כראוי וכיאות

אברהם אלימלך בידרמן

ראובן אלבז
ראש ישיבת "אור החיים" ומוסדותיה
וחבר מועצת חכמי התורה

כ"ב סיון מוכתר בכתר תורה

דברי ברכה

לכבוד הספרא והסייפא, גברא רבה ויקירא, כמוהר"ר **הרב אברהם וינרוט** שליט"א.

חזיתי איש מהיר במלאכתו לפני מלכים יתייצב, הנבון והחכם להשכיל, רב פעלים לתורה ולתעודה, הרב אברהם וינרוט שליט"א, הראנו ידו יד רמה להביא לבאר לרוות צמאי דעת דברי קודש הקודשים **רבינו חיים בן עטר** זיע"א

למען יטעמו טעם צוף דבשו של חסידא קדישא בספר הנפלא "**לאור החיים**" על הפרשה ומועדי השנה שאת הכל עשה בעטו עט סופר מהיר.

הנאני לראות את ביאורו הקולע בקצירת האומר אשר לנואמים ינעמו וטועמים "חיים זכו".

בטוחני כי ספרו זה יקרב את האנשים אשר לא טעמו את טעם החיים ויחזק לבבות עם ישראל ליראה ולאהבה את ה', כי בעצם כל תכלית ספר קדוש זה "אור החיים" המדביק את הקורא הלומד ומעיין לה' יתברך.

תחזקנה ידיו וימשיך לזרוח ולהזריח מאור תורתו ומעשיו, וראיתי מספריו הרבים שקיבלתי את תבונת שכלו הזך וללא ספק יביא ברכה רבה לעם ישראל.

הנני לברכו ברכה מעומקא דליבא שעוד יפוצו מעיינותיו חוצה לפתוח פתחי לבבות שלא זיכו עצמם עדיין לאור באור החיים.

ובזכות הצדיק יזכה להצליח בכל מעשיו עם ב"ב הי"ו "וזרעו במים רבים".

ומגלגלים זכות ע"י זכאי לאורך ימים ושנות חיים טובים, בבריאות גופא ונהורא מעליא בכל טוב סלה, וזכות הצדיק לפניך.

המעריכו מקרב לב בידידות והוקרה
ראובן אלבז

לספר "בטחון והשתדלות"

מרן הגאון הגדול הרב **אהרן יהודה לייב שטיינמן** זצ"ל

בא לפני ספרו של **הרב אברהם וינרוט שליט"א** העוסק בנושא של "**ביטחון והשתדלות**".

מדובר בספר חשוב מאוד, בנושא שהינו מיסודות האמונה וההשקפה הנכונה, ובפרט בדורנו.

הספר מקיף את דעות הראשונים והאחרונים בבהירות רבה, מסכם את הסוגיות בשפה ברורה, ובכלל ערוך בטוב טעם ודעת, עדי כי כל מעיין עשוי להפיק ממנו תועלת רבה, ולהתבשם מדברים ישרים וברורים. ראוי הוא מאוד הספר הזה לבא על שולחן מלכים, מאן מלכי – רבנן. ואני מברך את הרב המחבר, ספרא וסיפא, הרב אברהם ב"ר משה אהרן וינרוט הי"ו, כי יזכה לברכה והצלחה בכל מעשיו, לנחת דקדושה מכל יוצאי חלציו, יפוצו מעיינותיו חוצה ויזכה לחבר חיבורים נוספים וטובים כחיבור הזה, לזכות את הרבים. אך טוב וחסד ירדפוהו כל ימי חייו, לאורך ימים ושנים.

הכותב וחותם לכבוד התורה ולומדיה
ט' סיון תשע"ב לפ"ק א.י.ל שטיינמן

מרן הראשון לציון הגאון הגדול הרב **עובדיה יוסף** זצ"ל

הסכמה

הובאו לפניי גליונות הספר הנותן אמרי שפר "החיים בהלכה" סובב על עניני קדושתם וערכם של החיים בהלכה, מעשה ידי אומן נטע נאמן, צנצנת המן, ומלבשתו ענוה ויראת חטא, ונוגה לו סביב, חכו ממתקים וכולו מחמדים, שוקד באהבה על דלתות התורה, הרה"ג **רבי אברהם וינרוט שליט"א**, אשר נושא ונותן באמונה בדברי רבותינו הפוסקים, ראשונים ואחרונים, חדשים גם ישנים, ונחית לעומקא דדינא, ומסיק שמעתא אליבא דהלכתא. וכביר מצאה ידו לסדר הדברים בטוב טעם ודעת, בבקיאות רבה ובסברא ישרה, יפה דן יפה הורה, אשרי יולדתו צינה וסוחרה אמיתו, כאשר ה' אתו ירבו כמותו תרב גדולתו, ותנשא מלכותו, ולפעלא טבא אמינה איישר חיליה.

לא נצרכה אלא לברכה, יהי רצון שחפץ ה' בידו יצלח לברך על המוגמר ועוד יפוצו מעיינותיו חוצה להגדיל תורה להאדירה, ברבות הטובה גם עד זקנה ושיבה, וסיב ובלה בה, ומינה לא תזוע, שאין לך מדה טובה הימנה, ועוד יעלה מעלה מעלה ללמוד וללמד לשמור ולעשות לגאון ולתפארת, והיה שמו כשם הגדולים אשר בארץ וכל אשר יעשה יצליח.

עובדיה יוסף

מרן הגאון הגדול רבי **חיים פינחס שיינברג** זצ"ל

הביאו בפניי ספר חשוב ויקר, אשר חיברו הרה"ג רבי **אברהם וינרוט** שליט"א, העוסק בשאלות הנוגעות לקדושתם וטיב ערכם של **החיים בהלכה**, ולמקרים שבהם יש לבחור בין חיים לחיים, ובין חיים לערכים אחרים. חשיבותה של סוגיה זו ברורה על פניה מטבע הדברים, וקיים צורך ברור לרדת לשורשם של דברים, בעיון, בבקיאות, בסדר ובבהירות.

חיבור זה מבהיר סוגיות עמוקות אלו, בהבנה למדנית חריפה ובשפה ברורה ובהירה. הדברים מרהיבים עין ושובי לב, מבוארים בעיון גדול מסוגיות הגמרא, הראשונים עד לדברי האחרונים, ערוכים בטוב טעם ודעת בכל עניין ועניין, והכל מוגש לפי המעיין דבר דבור על אופניו. ניכרים בדברים העמל הרב, השקידה, ההבנה העמוקה של הרב המחבר בסוגיות הנ"ל, כשהמחבר נושא ונותן במלחמתה של תורה בכישרון רב ובידע בכל סוגיות ההלכה בעניינים הנ"ל.

ואף שזמן רב שאיני יוצא בהסכמות לספרים, מטעם שעימדי, מכל מקום לא אמנע טוב מעליו ועל כן אברך את הרב המחבר שיזכה ויעלה ספרו על שולחנם של מלכים, מאן מלכי רבנן, ויתקבל באהבה ובשמחה לפני הלומדים, ויזכה לחבר עוד חיבורים נפלאים כאלו בתורה הקדושה, ולשבת באהלה של תורה כל ימי חייו מתוך מנוחת הנפש והרחבת הדעת.

הכו"ח לכבוד התורה
חיים פינחס שיינברג

הגאון הגדול הרב **דוד כהן** שליט"א
ראש ישיבת "חברון - כנסת ישראל" וחבר מועצת גדולי התורה

י"ג תשרי תשס"ו

לידידי מכבר הימים, עו"ד הרב אברהם וינרוט שליט"א

שמחתי מאוד לראות את ספרו החדש בענייני הביטחון בבורא וחובת ההשתדלות, שכבר כתב מרנא הגר"א בכמה מקומות, שזה היסוד הראשי לעבודת התורה והמצוות של האדם בעולם הזה, ואשריו שזכה להעמיד פרקי יסוד בעניינים אלו.

עוד זכורני ימים מקדם, כאשר חבש ידידי המחבר את ספסלי בית המדרש בישיבת "עטרת ישראל" והיה ככוכב המזהיר בכישרונות נדירים, ובהבנה מעמיקה וחודרת, ועוסק בתורה בביקוש ובצמאון גדול.

ותמיד היה זכור אצלי לטוב תקופה זו שבה מסרתי שיעור בישיבה לתלמידים מצטיינים, ובמיוחד כשמשתתף בשיעור תלמיד כמו ידידי ר' אברהם, החודר לעמקם של דברים בבהירות נפלאה ובהסברה ישרה.

וכאשר זכיתי, הרבה שנים אחר כך, לראות את ספרו של ידידי המחבר בענייני גניבה וגזלה, רחב ליבי, ועמדתי משתאה ומתפעל איך הצליח להוציא מתחת ידו יצירה נפלאה זו, ועם טרדותיו הרבים השכיל להעמיד העניינים הקשים והעמוקים ביותר בקרן אורה, והצליח להאיר בבהירות נפלאה ובשפה רהוטה מושגים קשים, שהיו לנחלת הרבים המתענגים על ספריו.

ועכשיו, ברכתי שנית ברכת הנהנין, על ספרו החדש שבו פרקי יסוד בהלכות דעות וחובת הלבבות, ולא הניח ידו גם מלעסוק בפרקי יסוד של עניינים אלו, שהם יסוד לכל הנהגת האדם ועבודתו בעולם הזה.

והספר מלא וגדוש בהיקף גדול, ובכישרון רב, נכתב בשפה בהירה, ומיוסד על מקורות נאמנים. והצליח להעמיד הדברים כשולחן ערוך, כיד השם הטובה עליו.

וברוך השם שזכה לכך, ואין לי אלא לברכו להמשיך במפעליו הגדולים, להיות משכיל בכל דרכיו, ולזכות הרבים בתורתו.

בידידות נאמנה ובברכת כהנים באהבה,
דוד כהן

הרב הגאון הצדיק רבי **דוד אבוחצירא** שליט"א

בעהי"ת י"ד כסלו תשע"ד אז תצליח את דרכך וא"ז תשכי"ל לפ"ך

לכבוד מעלת ויקרת ידידי ומכובדי
יקר ונעלה לשם טוב ותהילה
כמוהר"ר דר' אברהם וינרוט שליט"א
רמת גן יע"א
שלום ירבה וכל טוב סלה.

יקרת מכתבו הגיעני במועדו ובתוכו רצוף אהבה רבה, ואתא ואייתי מתניתא בידיה האי ספרא דנהר דעא, הספר החשוב והיקר המקיף כלול מכל, מלא וגדוש, דרוש וחידוש, והכל בטוב טעם ודעת. דבר דבור על אופניו. תפוחי זהב במשכיות כסף, דברי פי חכן חן, ישר חילו וכחו לאורייתא. כה יוסף ה' וכה יתן. וכבר אתמחה גברא בחבוריו היקרים המסולאים מפז רב ומתוקים מדבש ונופת צופים, ועוד לו בכתובים בעהי"ת. חזק ואמץ ברוב אונים ואמץ כח.

וברכות לראש משביר רב אחאי גאון רבי יעקב שליט"א ורבי צבי שליט"א וכל המשפחה הקדושה כל אחד לפי כבודו הטוב חיים עד העולם אמן ואמן.

בידידות ובהוקרה ובהערכה רבה,
דוד אבוחצירא

פתח דבר

להאיר סודה של תורה

מרצפת שקופה

מול הכותל המערבי, בצד שמאל, בחלק המקורה, יש מרצפת העשויה מזכוכית. מי שמביט בה רואה שכבות של עומק.

עד להחלפת המרצפת בזכוכית שקופה, דרכנו עליה בלי משים, ובלי לחשוב לרגע אודות מה שיש תחתיה.

כעת, מגלה המתבונן רבדים של מציאות, שהייתה מוסתרת מעיניו.

דעת לנבון נקל, כי אם נחליף את כל המרצפות ברחבת הכותל בזכוכית שקופה מסוג זה, נגלה עולם שלם, המסתתר לו כיום בשפריר חביון.

עד שייעשה כן, אנו יודעים שעולם כזה קיים, אבל אנחנו לא חווים את קיומו.

ובכן, כזה הוא פירושו של "אור החיים".

רבי חיים בן עטר זצ"ל הסיר את המעטה מן הכתוב, כך שנראה ונחווה את הסוד הנעלם של ההוויה המסתתר בקרבו. לפתע הכול שקוף. מה שידענו שקיים, מקבל כעת ממדים של עומק.

האור העצום חשוף. גלוי לעינינו. בוקע ממעמקים.

חישוף רזי תורה ועמקותה

ביאורו של "אור החיים" מגוון מאוד, הפוך בו והפוך בו והכול בו. אולם, נראה כי את שיטתו של "אור החיים" ניתן להמשיג באמצעות הפסוק (בראשית ו', ט"ז): "צוהר תעשה לתיבה, ואל אמה תכלנה מלמעלה ופתח התיבה בצידה תשים תחתיים שניים ושלישים תעשה".

"תיבה" היא מילה, כפי שמצינו במסכת מנחות דף ל' עמ' א': "ובין תיבה לתיבה – כמלא אות קטנה".

בבוא "אור החיים" לבאר תיבה בתורה ולנתח פסוק מן הכתובים, הוא פותח צוהר, הלא היא אותה "מרצפת שקופה" ולנגד עינינו נחשפים שלושה רבדים של עומק הטמונים בתיבה:

הרובד הראשון בחישוף הדברים הוא עומק הפשט. "אור החיים" מעלה שורה של שאלות סדורות המובילות למהלך כולל, חדשני ומרהיב.

הרובד השני של הבנה ועומק, נובע מן העיון בדברי חז"ל. בחלק מן המקרים, העיון אף כולל היבטים למדניים מובהקים. אך "אור החיים" אינו מסתפק בכך.

הרובד השלישי מבוסס על "פנימיות התורה" וחושף בפני המעיין רזי תורה. וכפי שכותב "אור החיים": "להאיר אור תורה אסדר ב' ג' גרגרים מסתרי תורה".

אכן, מן הצוהר הזה, שנפתח לנגד עיני המעיין, מבצבץ ועולה – אור חדש.

אור חדש בביאור מושגי יסוד

המעיין באופן שיטתי בביאורו של "אור החיים" קונה קניין במושגי יסוד בכל אחת משיטות העיון, ואלו מקבלים ממד של עומק.

נמחיש קמעה את הדברים, תוך עיון בנושא ש"אור החיים" מבארו בפרשת "ויקהל".

בגמרא במסכת ביצה דף ט"ז עמ' א' נאמר, כי כל המצוות ניתנו לישראל ע"י הקב"ה בפרהסיה, חוץ משבת שניתנה להם בצנעה, שנאמר (שמות ל"א, י"ז): "ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם".

מקשה הגמרא, אם כן מדוע נענשים אומות העולם לעתיד לבוא על כך שלא קיבלו את התורה ובכלל זה בגין כך שלא קיימו שבת? הן הדבר הוסתר מפניהם.

הגמרא משיבה, כי השבת ניתנה בפרהסיה ואומות העולם ידעו על כך מראש. סברו ולא קיבלו.

אבל, יש דבר נסתר שלא נודע לאומות העולם והוא הנשמה היתירה.

אמר רבי שמעון בן לקיש "נשמה יתירה נותן הקב"ה באדם בערב שבת ולמוצאי שבת נוטל אותה הימנו, שנאמר (שם) 'שבת וינפש', כיון שיצאה שבת, ווי אבדה נפש".

שואל "אור החיים": למה לא יבואו אומות העולם בטענה, כי שורר חוסר שוויון במידע, ואילו היו אומות העולם יודעים גם הם אודות הנשמה היתירה שזוכים לה בשבת, הרי שהיו מקבלים את השבת?

על כך משיב "אור החיים", כי חז"ל אמרו במסכת שבת דף י' עמ' ב': "אמר הקב"ה למשה: מתנה טובה יש לי בבית גנזי ושבת שמה, ואני מבקש לתת אותה לישראל – לך והודיעם. מכאן אמר רבן שמעון בן גמליאל: הנותן פת לתינוק צריך להודיע לאמו".

"אור החיים" מבאר כי הנשמה היתירה היא מתנה ולא שכר. ומכאן נופלת טענת אומות העולם, שהרי מתנה אין נותנים באופן שוויוני, אלא למי שקרוב רגשית אל הנותן. ממילא, אין אומות העולם יכולים להלין על כך שלא ניתנה להם נשמה יתירה.

עד כאן שרויים אנו בממדי הפשט והדרש.

אך "אור החיים" ממשיך מכאן לממד השלישי, ומבאר מהי מהותה **הפנימית** של הנשמה היתירה?

להלן ביאור מפתיע ועמוק, שמחמתו מובנת לפתע באור יקרות כל מהותה של השבת.

יסוד מוסד בהשקפת העולם האמונית שלנו (מופיע בספרו של רבי יוסף קארו "מגיד מישרים" בפרשת בראשית, בספרו של רבי חיים מטשרנוביץ "באר מים חיים" על פרשת "בא", ומבארו היטב הרב משה חיים לוצאטו בספרו "דעת תבונות" אות י"ח) בדבר תכלית בריאת העולם והאדם כדלהלן:

- הקב"ה הוא הטוב המוחלט בהתגלמותו.
- דרכו של הטוב הוא להיטיב לזולתו. אם אין מקבל הטוב – אין הטבה. על כן, רצה הקב"ה להשרות שכינתו בתחתונים ולברוא בהם נבראים שייהנו מקרבת אלוקים ובכך יוכל להיטיב להם.
- לא טוב לאכול לחם חסד, כצדקה. דבר זה מבייש את המקבל. כך אמרו חז"ל (ירושלמי ערלה פרק א' הלכה ג') מי שאוכל מאכל שאינו שלו מתבייש להביט בפני מיטיבו.
- על כן, כדי שתהיה ההטבה שלמה, ברא הקב"ה את האדם בעולם הזה כשיש בו גשמיות ורוחניות, וברא יצר הרע המושך את האדם להגשים את תאוותיו הגשמיות, כדי שהאדם יתגבר על יצרו ועל רצונותיו הגשמיים, ויקנה השגות רוחניות בעמלו.
- לאחר שהאדם יעשה כן, הוא יקבל את הטוב המוחלט מידי בוראו בדין ולא בחסד, כשכר ולא כמתנה.

מנקודה זו ממשיך "אור החיים" ומתווה קו מחשבתי מרהיב המבאר את מהותה של השבת, כך:

- הנשמה והגוף נאבקים, שכן הנשמה רוחנית היא ומופשטת, היא נכספת לחזור אל מקורה השמימי והקדוש, ואילו הגוף צריך להתפרנס באופן

ארצי ולכן האדם עמל בששת ימי המעשה ומתמקד בהספקת צרכיו הגשמיים. השגת האדם בעולם הבא היא אפוא פועל יוצא מהשכר שהרוויח כתוצאה מהתמודדות עם גופו, בעולם שיש בו ימי מעשה וצרכים גשמיים.

- אבל, הקב"ה נתן לנו בכל זאת מתנה: יום אחד בשבוע, שבו אין התמודדות של הנשמה בגוף. זו נקודה אחת של "לחם חסד" ומתנה של חיבה, ולא שכר.
- השבת היא יום שבו יש לנו "נשמה יתירה" במובן זה שהאדם זוכה לעונג רוחני, שאותו לא הרוויח ביושר כתוצאה מהתמודדות של הנשמה עם הגוף, אלא כמתנה מאת ה', הניתנת לו אף בשעה שהוא מספק את צרכי הגוף. בשבת יכול אדם ליהנות מסעודתו "לכבוד שבת קודש" והאכילה תהא רוחנית. שולחן השבת דומה למזבח והאכילה של סעודת השבת כמוה כמעשי הקרבנות שבהם "כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים". תבשיל של שבת ריחו נודף כריח הקטורת, ואכילתו אינה אכילה גשמית ומגושמת, אלא "צדיק אוכל לשובע **נפשו**".
- שבת היא יום של מנוחה **וקדושה**, שכן האדם נח מן הצורך הרוחני של הנשמה להיאבק בגשמיות, והנשמה מקבלת "מנה יתירה" וחווה קדושה הן מדברים שבגשם והן מדברים שברוח.

ביאור זה מעלה בדרגה את עומק העיון בדבר מהותה של השבת ותכליתה ומוסיף ממד של הבנה במושג של "נשמה יתירה" ומבאר מה פשר האמירה כי שבת היא בבחינת "מתנה טובה בבית גנזי הקב"ה". הרי לנו דוגמא לאור המפציע והבוקע מן ה"מרצפת השקופה" שהניח "אור החיים" כצוהר לתיבות התורה, שאותם הוא מבאר. הדברים מבוארים, שיטתיים, סדורים ומאירים. נושאים שהם בבחינת "קבלה" ורזי תורה, נעשים לפתע נגישים ומובנים. מעגלים של הבנה נסגרים ואור חדש מאיר על הכתובים. לא לחינם קרא רבנו חיים בן עטר זצ"ל לספרו "אור החיים".

תורה זו אורה

בהקדמה לספר "אור החיים" מבואר כי הספר נקרא בשם זה, מכיוון ש"התורה נקראת אור, שנאמר (משלי ו', כ"ג): 'כי נר מצוה ותורה אור'. "ולפי שיש כמה דברים שיתייחס להם (המונח אור): אור הנר, ואור השמש והירח וכוכבים, לזה קראתי לספר בשם "אור החיים", כי השם "חיים" מיוחס לבורא עולם הנקרא חיים,

שנאמר (שם ט"ז, ט"ו): "באור פני מלך חיים", ומיוחס לתורה שנקראת חיים שנאמר (שם י"ג, י"ד): "תורת חכם מקור חיים", ולצדיקים הנקראים חיים שנאמר (דברים ד', ד'): "ואתם הדבקים בה' אלוקיכם חיים כולכם". ברוך ה' השֵׂם חלקנו בחיים".

חז"ל אומרים במסכת מגילה דף ט"ז עמ' ב' כי כאשר נאמר במגילת אסתר (ח', ח'): "ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר", הרי שאורה – זו תורה, כפי שנאמר (משלי ו', כ"ג): "כי נר מצוה ותורה אור". אם כן, מדוע לא נאמר מלכתחילה "ליהודים היתה תורה"? למה צריך לכתוב "ליהודים היתה אורה" ושאנו נסיק כי אורה זו תורה? אין זאת אלא כי יש ללמוד תורה באופן המפיק אור, כך שהמעיין נמצא ב"אורות" לאחר לימוד זה. אכן, הלימוד בספר "אור החיים" מציף באור יקרות.

אור אלוקי שממנו נובעת חיוניות של כל דבר חי

אך הרבה מעבר לכך. "אור החיים" משתית את ביאורו על יסוד מוסד, העובר בספרו כחוט השני, לפיו חיים, תנועה וחיוניות של כל דבר חי, נובעת מן האור האלוקי, כפי שאמרו חז"ל בזוהר (חלק ג' דף רי"ח עמ' ב'): "חיונית המתנועע בבני אל חי הוא מאורו יתברך".

יסוד זה הוא רעיון מרכזי ש"אור החיים" עומד עליו שוב ושוב בביאורו, ובאמצעותו הוא מסביר למשל, את פשר המונחים "ויכולו השמיים והארץ", "מלא כל הארץ כבודו", מדוע העולם עגול, מהם "ניצוצות אלוקיים", מהם "קליפות", מהי העלאת ניצוצות הקדושה, מה פשר הגלות, מהי גאולה, מהי קדושה, ומהי שבת קודש.

אלון בכות – אור החיים גם בסופם

בעודי כותב ספר זה הגיעה שעת נעילה של הבחור החשוב **מיכאל** בן חיים נטע **שטרנטל ז"ל**, בנם היקר והאהוב של גיסי וגיסתי, שהלך לבית עולמו ל"ע בדמי ימיו. תהא נשמתו צרורה בצרור החיים.

אציל נפש היה מיכאל ז"ל וטוב לב להפליא. רחב דעת. בן תורה. מוכשר ומתמיד. עָרֵב היה עליו הלימוד בספר "אור החיים". קביעות הייתה לו ללימוד זה, ואף בימים קשים ובלילות לבנים לא מש "אור החיים" מתחת ידו. שיתפתי אותו בגיליונות של ספרי זה מיד עם כתיבתם.

נכנסתי לחדרו של מיכאל ז"ל בביה"ח "תל השומר" דקות ספורות לאחר שהשיב את נשמתו הטהורה לבוראה. והנה, על השידה שליד מיטתו ראיתי שני עדים: מסכת פסחים פתוחה בדף היומי, וחומש עם פירוש "אור החיים" הקדוש.

בכך עיין מיכאל ז"ל גם בשעות שנסו הצללים ויהי חושך. "אור החיים" האיר את נתיבתו גם לקראת תום החיים ובשעת כיבוי הנר.
ראיתי שברי לוחות ואותיות פורחות באוויר, וקיבלתי ממד חדש בדברי הגמרא במסכת בבא בתרא דף י"ד עמ' ב', כי גם שברי הלוחות הראשונים היו מונחים בארון, בקודש הקודשים.
לכאורה, לאיזה צורך החזיקו בארון את שברי הלוחות? הן דבר אלוקים לא נשאר חקוק בלוחות השבורים, כאמור בתלמוד הירושלמי, מסכת תענית, פרק ד' הלכה ה' "והאותיות פרחו באוויר".
אין זאת אלא, ששברי הלוחות מבטאים תורה, כי הם תנאי ללימודה.
בשברי הלוחות נעוצה התשובה לשאלה העמוקה, כיצד עשוי האדם, שהוא יחסי ומוגבל בכל הווייתו, להבין ולהכיל את התורה הקדושה, שהיא אין סופית, בהיותה חכמתו של הקב"ה שלגדולתו אין חקר. כיצד יכול מי שמצויד בכלים מוגבלים להכיל את אור האין סוף? אין זאת אלא, שהאדם יכול להתגבר על מגבלות החומר אם הוא מתבטל אל האין סוף ומתערה בו. "פתח ליבי בתורתך" בא ביחד עם "ונפשי כעפר לכל תהיה". מסירות הנפש המתגברת על שברון הלוחות מאפשרת לאותיות להאיר באור יקרות.

למען הוריי ואחיי

ספר זה מוקדש לזכרם ולעילוי נשמתם של הוריי היקרים, עטרת ראשי עד כלות:
אבי מורי, ה"ה **משה אהרן** ב"ר מרדכי אליעזר **וינרוט ז"ל.**
אמי מורתי, ה"ה **דרייזל** ב"ר אריה (אפטרגוט) **וינרוט ע"ה.**
הוריי ז"ל היו רוויים באמונה תמימה ויוקדת. "וטהר ליבנו לעבדך באמת" היו מילות המפתח בחייהם. ביתם גדוש היה בספרים וברוח. אור תורה, הגות וחסידות, היה אור הנר שדלק באוהלם. באור זה התחממנו. ממנו שאבנו וממשיכים אנו לשאוב. זהו האור לנתיבתנו. באור זה נלך. הם דמויות הדיוקן הנשקפות אליי בחלון התודעה, בכל משעולי חיי.
הספר דנא, מוקדש גם לעילוי נשמת אחיי היקרים, ה"ה **יעקב** ב"ר משה אהרן **וינרוט ז"ל,** וה"ה **צבי יצחק** ב"ר משה אהרן **וינרוט ז"ל.** אחיי ז"ל היו אנשי מעשה, אך אנשים אשר רוח בהם. הייתה זו רוח יוצרת ואף "נשמת הנשמה" המשוטטת בעולם האצילות.
בעיני אחי הגדול בכול, **יעקב ז"ל,** לא היה דבר מענג יותר מאשר לימוד, שיש בו ממדים של עומק והבנה של פנימיות התורה והגיונותיה. לימוד שיש בו נשמה

יתירה – שבה את ליבו. בכל עת, אף בשעות שמסביב יהום הסער, קבע עיתים לתורה ולמד בעיון רב, בהתמדה, בחשק ובדבקות.
אחי היקר והאהוב על הכול, **צבי יצחק ז"ל**, היה איש שכולו אומר תוכן ופנימיות מוסתרת. היקף מעשיו וידיעותיו היו בבחינת רשות יחיד מגודרת. אלא שקרני אור אי אפשר להסתיר. הם בקעו והפציעו שוב ושוב.
יהיו נא הדברים הנלמדים בספר זה למשמר ולזכות לבני המשפחה, ולעילוי נשמת הוריי ואחיי היקרים ז"ל ותהא נשמתם צרורה **באור החיים**.

בוא ונלמד יחד א שטיקל "אור החיים" הקדוש. תראה שתיהנה מאוד
קריאה זו שמעתי שוב ושוב מסבא זצ"ל בילדותי. קריאה זו מהדהדת באוזניי גם היום. בכל יום.
נעניתי לקריאה זו. בחיבור זה אני מנסה להבהיר, להנגיש ולהביא בפני המעיין קטעים נבחרים מהספר "אור החיים", שיש בהם מיסודות העיון של תורתו, כדי לחוות ביחד חוויה עיונית מענגת זו. אכן, רבי חיים בן עטר מדביק את לומדיו באהבת התורה ובעונג שחש הוא עצמו בלימודה. כמה נאים לספר הזה דבריו (על דברים כ"ו, י"א): **"אם היו בני אדם מרגישים במתיקות ועריבות טוב התורה היו משתגעים ומתלהטים אחריה ולא יחשב בעיניהם מלא עולם כסף וזהב למאומה כי התורה כוללת כל הטובות שבעולם".**

עומק העיון הנדרש
העונג צרוף. אבל, נדרש צוהר לדברים, כי לאו כל אדם זוכה, שהרי בספר "אור החיים" יש ללמוד בעיון ובעמקות. יש ספרים שאפשר ללמוד גם "בשכבך", אך "אור החיים" הוא ספר של "ובקומך".
כדי ללמוד "אור החיים" יש צורך ב"ידיעה צודקת", כלשון "אור החיים".
רבי חיים בן עטר בספרו "פרי תואר" (יורה דעה סימן פ"ד) כתב:
"על כן צווח אני, שכל מי שאינו בקי בחדרי העיון בעומק, ורגיל בו בתמידות, ובידיעה צודקת, ובכוונה שלמה לשם שמים, הריני אוסר עליו ספריי לבל ילמד בהם. ואם יעבור עקיצנא ליה".
לשמע הדברים האמורים של "אור החיים" אלו, נמלא כל מעיין בפחד ובחרדה ומשנס מותניו לעיין כדבעי. ניגשתי לכתיבת ספר זה בחיל ורעדה, כשבפי תפילת "הנני העני ממעש" לאמור, כי אל יהי שום מכשול בתורתי ובכתיבתי, כי לשם חיבת העיון בספר קדוש זה מכוון אנוכי.

לא הרהבתי עוז "לעלות בהר ה'" ומקל וחומר שלא "לנגוע בקצהו", אלא שתורה היא וללמוד אנו צריכים. דברים קדושים ומרוממים ביקשתי ללמוד, לבאר ולהביא בפני המעיין באופן בהיר.

אם חלילה לא כיוונתי בדבר מה באופן מלא לדעת המחבר הקדוש, הרי שאבקש כי ילמד עליי זכות, שכן כוונתי בדברים לפתוח צוהר לדבריו ולאפשר לקהל המעיינים להכיר עקרונות יסוד עיוניים.

ספרי ביאור ועיון רבים ונפלאים נכתבו לשם כך. אך מטרת ספר זה היא להביא בפני המעיין את מונחי היסוד. לאחר שאלה יהיו מוכרים ומובנים, יוכל המעיין לצעוד בין משעולי הספר באופן מושכל ומבין, מתוך "ידיעה צודקת".

קדושה ותחושה של קדושה

רבי חיים דוד אזולאי (החיד"א) כתב בספרו "שם הגדולים": "מוהר"ר חיים ן' עטר – עיר וקדיש מק"ק סאלי ובא לעיר הקודש תבנה ותכונן סוף שנת תק"ב. ואני הצעיר זכיתי והייתי בישיבתו הרמתה ועיני ראו גדולת תורתו עוקר הרי הרים **וקדושתו הפלא ופלא**. ולפי דורנו היה לב הרב מבעית בתלמוד והיה כמעין המתגבר, והן בעוון הדור כמעט שכ"ב ובחדש תמוז תק"ג עלה לשמים בן מ"ז שנה זכרונו לחיי העולם הבא. וחיבר ספר חפץ ה', ראשון לציון, **אור החיים**, פרי תואר. וחכמתו ניכרת מספריו, אך זה אחד מעשרה מחכמתו ורוחב לבו וחורפתו הפלא ופלא **וחופף עליו כל היום סדר קדושה והבדלה מענייני העולם הזה ורבו עזוז נוראותיו**".

רבי חיים הלברשטאם מצאנז, בשו"ת "דברי חיים" (יורה דעה חלק ב', סימן ק"ה) כתב כי "'אור החיים' 'בוודאי חיבר ספרו ברוח הקודש". ביאורו של "אור החיים", זכה לכינוי: "הקדוש" (לכינוי זה זכו כידוע: רש"י, האר"י, האלשיך, השל"ה ו"אור החיים"). לימוד בספר "אור החיים", כשמבינים אותו, הוא שיא של עונג וקדושה. זהו לימוד שיש בו קדושה ותחושה של קדושה. מזה דורות מתקבצים חבורות של "לומדים" מדי שבוע כדי לעיין בצוותא בספר "אור החיים". לפני מספר שנים הצטרפתי לחבורה כזאת. דברי תורה מרהיבים נאמרו שם ובתום לימוד בספר "אור החיים" נהרו פני הלומדים, כקטון כגדול. קדושה ואור עולים מביאורו של "אור החיים". הלימוד בספר "אור החיים" מציף באור יקרות. זהו עיון חווייתי מאוד. לימוד שיש בו טעם! לימוד שמקנה יסודות בעולמות של דעת וסוד, ובה בעת מסב הנאה. מרומם. מחיה. מאיר.

שולחן השבת ונשיאת כפיים בתפילה

ספר זה בא בעקבות "אחיו": "**לאור המהר"ל**", "**לאור קדושת לוי**" ו"**לאור רבי צדוק הכהן מלובלין**". כמוהם, תכליתו של ספר זה, בין השאר, לקדש ולרומם את שולחן השבת, כך שדברי תורה הנאמרים עליו יפרשו יריעה רחבה של ידע ויבטאו ממד עמוק של עונג **וקדושה**.

אכן, אין כדברי "אור החיים" כדי להעלות לפסגות רוחניות, ובמיוחד גבוה ונשגב הוא שולחן השבת לאחר שנאמרים עליו דברים שיסודם ב"אור החיים". בצאת הספר לאור עולם אשא אפוא ידיי קודש ואשיח אל ה' בתפילה, כי יתקבלו הדברים בהנאה ובעונג בקרב ציבור המעיינים, ויהי נעם ה' עלינו. יעמדו נא הדברים לזכות המעיינים ולזכותנו, ויהי רצון כי נזכה, כמאמר הכתוב (תהילים נ"ו, י"ד): "להתהלך לפני אלוקים **באור החיים**".

י' באדר תשפ"א

אברהם וינרוט

תוכן הענינים

פרשת בראשית ..... **א**
השבת היא נפש העולם

פרשת נח ..... **יא**
החטא ועונשו הטבעי

פרשת לך לך ..... **יט**
הולדה בקדושה

פרשת וירא ..... **כז**
אכילה צורך גבוה

פרשת חיי שרה ..... **לה**
צדיקים גם במותם הם חיים

פרשת תולדות ..... **מא**
קדושה אישית כמפתח של ברכה

פרשת ויצא ..... **מט**
כללים טבעיים בעולם רוחני

פרשת וישלח ..... **נז**
אבק המתנשא עד כסא הכבוד

פרשת וישב ..... **סה**
האדם והחיה הרעה

פרשת מקץ ..... **עא**
כמים הפנים לפנים והכנה לתפילה

פרשת ויגש ..... **פא**
גלויות ישראל וגאולת ניצוצות הקדושה

פרשת ויחי ..... **פט**
מבחן הכוונה ומבחן התוצאה ביחסים שבין אדם לחברו

פרשת שמות ..... **צט**
ירידה צורך עלייה

פרשת וארא ..... **קה**
וגילו ברעדה

פרשת בא ..... **קטו**
קרבת אלוקים כסם חיים וכמכת בכורות

פרשת בשלח ..... **קכג**
בעולמה של תורה הדין יוצר מציאות

פרשת יתרו ..... **קלא**
הקרבת ה"אני" כתנאי לקבלת התורה

פרשת משפטים ..... **קלז**
שדרוג הנשמה

פרשת תרומה ..... **קמה**
הקשר המהותי בין משכן ושבת

פרשת תצווה ..... **קנא**
משה רבנו מלווה כל לומד תורה בכל דור

פרשת כי תשא ..... **קנה**
זקיפות קומה רוחנית ופיסית

פרשת ויקהל ..... **קסא**
יום שכולו שבת

פרשת פקודי ..... **קסט**
מי כעמך ישראל גוי אחד בארץ

פרשת ויקרא ..... **קעה**
אדם מקריב קרבן בהמה – את הבהמה שבו

פרשת צו ..... **קפא**
ניחוח החיים וצחנת המוות

פרשת שמיני ..... **קפז**
הסרת ערלת הגוף וערלת הלב

פרשת תזריע ..... **קצג**
אשר קידש ידיד מבטן

פרשת מצורע ..... **רא**
רפואת הנפש ורפואת הגוף

פרשת אחרי מות ..... **רז**
פנימיות השכלת המושכל

פרשת קדושים ..... **ריז**
לפתח חטאת רובץ

פרשת אמור ..... **רכה**
ארבע דרגות של חיוניות (נר"ן ח"י)

פרשת בהר ..... **רלג**
תנו עוז לאלוקים

פרשת בחוקותי ..... **רמא**
חבל הכסף המתהלך מאורו יתברך אל תוך נפש אדם

פרשת במדבר ..... **רמז**
מלא כל הארץ כבודו

פרשת נשא ..... **רנג**
נקמת המים הבוכים

פרשת בהעלותך ..... **רסא**
פה אל פה אדבר בו

פרשת שלח ..... **רסט**
"שם גורם" – מהלך חיים

פרשת קורח ..... **רעז**
עקירת שורש

פרשת חוקת ..... **רפה**
מיטתו של שלמה "ששים גיבורים סביב לה"

פרשת בלק ..... **רצא**
קללת חינם לא תבא

פרשת פנחס ..... **רצה**
הכאת הגוף ותחיית הנשמה

פרשת מטות ..... **שג**
תיעוב גורמי החטא כדרך לתשובה מן היסוד

פרשת מסעי ..... **שט**
"ישושום מדבר וציה"

פרשת דברים ..... **שטו**
איזונים ובלמים במסע האדם מגלות לגאולה

פרשת ואתחנן ..... **שכא**
אהבת ה' חזקה מכל אובדן

פרשת עקב ..... **שכז**
שלמות בקיום המצוות

פרשת ראה ..... **שלא**
תשובה תפילה וטהרה – פותחים שערי הבנה

פרשת שופטים ..... **שלז**
והכלל והעיקר לא לפחד מעוצמת היצר

פרשת כי תצא ..... **שמא**
מיהי יפת התואר

פרשת כי תבוא ..... **שמט**
והערב נא

פרשת נצבים ..... **שנה**
מהותה וטעמיה של הערבות זה לזה

פרשת וילך ..... **שסא**
האדם הולך לבית עולמו

פרשת האזינו ..... **שסה**
דע מאין בא הרוע ואין אתה בא לידי עבירה

פרשת וזאת הברכה ..... **שעא**
מבחן המוצא והתוצאה מול מבחן ההשתדלות

ראש השנה ..... **שעז**
פשר הזיכרון ביום הזיכרון

יום הכיפורים ..... **שפג**
עיצומו של יום

סוכות ..... **שפט**
זכר לממד השני של יציאת מצרים

שמיני עצרת ..... **שצה**
תיקון שבעים תכונות

חנוכה ..... **תא**
אור החנוכה וצל האמונה

פורים ..... **תט**
פורים כשמחת תורה

פסח ..... **תיט**
"אני לדודי ודודי לי"

שביעי של פסח ..... **תכה**
גילוי סוד השבע

ל"ג בעומר ..... **תלג**
שמחת תורה שבעל פה

שבועות ..... **תלט**
זמן טבעי וזמן מושגח

לאור החיים

אברהם וינרוט

פרשת בראשית

השבת היא נפש העולם

האם גלשה הבריאה ליום השביעי?

העולם נברא מבראשית ועד כלות במשך שישה ימים. לאחר מכן באה שבת מנוחה ונאמר (בראשית ב', א'-ג'): "ויכולו השמים והארץ וכל צבאם. ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה, וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה. ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו, כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות".

האמירה: "ויכל אלהים **ביום השביעי** מלאכתו" תמוהה היא, שהרי משמעה כי היצירה הסתיימה בשבת עצמה. בפועל, המלאכה הסתיימה **לפני** כניסת השבת וביום השביעי הקב"ה כבר שבת וינפש. ביום השביעי לא הייתה כל מלאכה, כפי שנאמר: "וישבות ביום השביעי".

כאילו ביום השביעי

רש"י מביא את דברי חז"ל המיישבים קושי זה ומבארים כי: "בשר ודם שאינו יודע עתיו ורגעיו צריך להוסיף מחול על הקודש. אבל, הקב"ה שיודע עתיו ורגעיו, נכנס בו כחוט השערה ונראה **כאילו** כלה בו ביום".

כלומר, כאשר נאמר "ויכל אלוקים ביום השביעי", אין זה ביום השביעי ממש, אלא "כאילו" ביום השביעי. המלאכה כלתה לפני היום השביעי, אך לנו נראה הדבר כחריגה אל תוך יום השביעי.

ברם, שההסבר כי היה זה רק "כאילו" יום שביעי דחוק הוא, שהרי מבחינה לשונית בפנינו כתוב האומר כי המלאכה כלתה "ביום השביעי" ולא ביום השישי.

זאת ועוד, הסבר לפיו הכתוב נוקט באמירה המכוונת למה שנראה לבני אדם ולא למציאות הממשית, אינה מתאימה לעובדה שמלבד אדם הראשון אין בני אדם העלולים לטעות.

במקום אחר, כשכבר היו הרבה בני אדם העלולים לטעות, מצינו שלא ננקטה לשון מדויקת המבטאת את יכולתו העילאית של הקב"ה להבחין כחוט השערה בין יום ובין לילה, כדי שלא יאמרו למשה כי בדאי הוא. במסכת ברכות דף ג' עמ' ב' חז"ל תמהו על לשון הכתוב (שמות י"א, ד'): "כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים". הקשו חז"ל מדוע נאמר "**כ**חצות" ולא נאמר "**ב**חצות"? האם יש ספק לקב"ה מה יהא הזמן המדויק לביצוע פעולותיו ("מי איכא ספיקא קמי שמיא")? חז"ל משיבים על כך, כי הקב"ה אמר למשה "**ב**חצות", בזמן מדויק כחוט השערה, כפי שמצינו (שמות י"ב, כ"ט): "ויהי **ב**חצי הלילה וה' היכה כל בכור בארץ מצרים". משה הוא שאמר לפרעה "**כ**חצות", שזהו ביטוי משוער, "ולא אמר בחצות, שמא יטעו אצטגניני פרעה, ויאמרו משה בדאי (שקרן) הוא".

אך מי היה טועה כאן בתיאור בריאת העולם? מדוע היה צורך לומר כי ה' שבת ביום השביעי, בזמן שהקב"ה שבת בשלהי היום השישי?

מנוחה שאחרי יצירה כחלק מתהליך היצירה

רש"י מביא הסבר נוסף לאמירה כי ה' שבת ביום השביעי עצמו, ומבאר: "דבר אחר, מה היה העולם חסר? מנוחה. באה שבת באה מנוחה, כלתה ונגמרה המלאכה". כלומר, השבת היא "גמר המלאכה" של ימי המעשה, שכן המנוחה בשבת היא לא רק חידלון שבא אחרי יצירה, אלא היא חלק מתהליך היצירה עצמו. יצירת העולם אינה שלמה אם אין בו מנוחה. מכיוון שהשבת היא חלק מן היצירה, מובן כי השביתה ביום השביעי נחשבת לסיום היצירה ביום השביעי ולא ביום השישי, וזה פשר הכתוב "ויכל אלהים ביום **השביעי** מלאכתו".

ברם, גם הסבר זה קשה להבנה, שהרי מנוחה היא צורך נפשי ואולי גם פיסי של הנבראים **לאחר שכבר נוצרו ופעלו**. אבל, היא אינה חלק מתהליך היצירה הראשוני של הנבראים עצמם. כיצד ניתן אפוא להתייחס למנוחת השבת כאל יצירה של הנבראים, שהמשיכה ביום השביעי?

ברכת השבת

על השבת נאמר (בראשית ב', ג'): "ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו".

מהי ברכת השבת?

רש"י מבאר: "ברכו במָן, שכל ימות השבוע היה יורד להם עומר לגולגולת ובששי (ירד) לחם משנה. וקידשו במן שלא ירד בו מן כלל, והמקרא כתוב על שם העתיד".

כלומר, ברכת השבת מתבטאת בכך, שביום שישי ירד כפל של מַן משמיים גם עבור השבת.

הסבר זה טעון ביאור. מכיוון שבשבת עצמה לא ירד המן כלל, **מהי ברכת השבת?** יתירה מכך, גם מנת המן שירדה ביום שישי ויועדה לשבת לא הייתה גדולה מזו שניתנה בכל שאר הימים. ביום השישי ירד מן גם עבור שבת, אך המנה המיועדת לשבת זהה למנה של יום שישי. נמצא שאין בשבת עודף ברכה על כל יום מימי השבוע. מהי אם כן ברכתו של יום השביעי?

"כל ברכאן דלעילא ותתא – ביומא שביעאה תליין"

בזוהר (חלק ב' דף פ"ח עמ' א') מובאת השאלה, כיצד ניתן לומר כי השבת התברכה, שעה שביום השביעי כלל לא ירד מן ונאמר במפורש (שמות ט"ז, כ"ו): "ששת ימים תלקטוהו וביום השביעי שבת לא יהיה בו"? תשובת חז"ל בזוהר היא: "כך שנינו, כל הברכות שלמעלה ושלמטה תלויות ביום השביעי ("כל ברכאן דלעילא ותתא ביומא שביעאה תליין").

כלומר, הברכה והשפע היורדים לעולם בכל יום מימות השבוע נצברים בשבת, ולאחר מכן שואבים אנו כל השבוע ממצבור זה. נמצא כי כלפי חוץ העולם נראה כשובת, אך השפע האלוקי נאגר ו'המצברים הפנימיים' מתמלאים. אכן, בשעה שהשפע נצבר הוא אינו נראה בעולם המעשה. בשבת העולם שובת ואינו מוציא מן המאגר. אבל, מאגר הברכה מתמלא דווקא בשבת ומספק את הכוח לכל ימות השבוע. שבת היא אם כן, כלשון משורר "לכה דודי" – "מקור הברכה".

בהתאם לכך מבאר המהר"ל, בספרו "דברי נגידים" עמ' י"ח, כי שבת שלפני יום הכיפורים נקראת שבת "שובה" וכמו כן נקראת השבת שלפני חג הפסח בשם "שבת הגדול", משום שלכל מאורע שיחול במשך השבוע עלינו להתכונן בשבת שלפניו, שהרי בשבת נצבר השפע שממנו יונקים כל מאורעות השבוע. ב"שבת שלפני" פסח יש לדאוג לשפע שממנו ישאב חג הפסח, ובשבת שלפני יום הכיפורים יוצרים את כוחות התשובה שתביא את הכפרה ביום הכיפורים שיחול באותו שבוע.

מדברים אלה עולה אפוא, כי גם במישור הרוחני השפע האלוקי נצבר בשבת לימי החול שלאחריהם.

ברם, אם השבת היא ההכנה לששת הימים הבאים מתעצם הקושי, כיצד ניתן לומר "ויכל אלהים **ביום השביעי** מלאכתו אשר עשה"?

תוחלת קיום של שישה ימים

"אור החיים" מבאר סוגיה זו בדרך ייחודית וחדשנית.

לגישתו, העולם נברא עם כוח קיום המספיק לשישה ימים בלבד. בשבת הוא היה אמור לחדול מקיום.

אין זה נכון לראות את העולם כבריאה שהושלמה בששת ימי בראשית עם תוחלת קיום של ששת אלפי שנה. העולם הסתיים בשישה ימים והיה אמור לחדול מקיום, אלמלא השבת.

מדוע?

ההסבר לכך הוא כדלהלן:

דבר ה' הוא שברא את העולם, כפי שנאמר (תהלים ל"ג, ו'): "בדבר ה' שמים נעשו", ובעשרה מאמרות נברא העולם. דבר ה' לא חדל והעולם אינו דבר שמתקיים מאליו לאחר שנברא. דבר ה' שיצר את העולם הוא זה שממשיך לקיים אותו בכל רגע ורגע, כפי שאנו אומרים: "**המחדש** בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית". כך למשל דבר ה' "יהי אור" הוא דיבור שצריך להמשיך ולהדהד, על מנת שהאור ימשיך להתקיים, בבחינת "**לעולם** ה' דברך ניצב בשמים" (תהילים קי"ט, פ"ט). דיבור אלוקי הוא זה שממשיך ליצור את האור בכל רגע ורגע **מחדש**.

ברם, ביום השביעי הקב"ה שבת ונפסק הדיבור שיצר את העולם ואשר ממשיך בכל רגע ורגע לקיימו. ממילא, עם שביתת הדיבור האלוקי היוצר את העולם, היה דין הבריאה להתבטל ולחזור לתוהו ובוהו. מה מעמיד את העולם ונותן לו קיום לשישה ימים נוספים? השבת!

בשבת יצר הבורא את ה'נפש' – ה'מצבר', שיזרים את כוח הקיום להמשכיות העולם. השבת היא מקור צבירת הברכה האלוקית והיא מאריכה את כוחות היצירה, כך שהעולם "נטען" בכל שבת בכוח קיום אלוקי שמעמיד את קיום העולם עד לשבת הבאה. השבת גורמת לכוחות היצירה של ששת ימי המעשה לפעול למשך שישה ימים נוספים, וכך חוזר הדבר מידי שבת בשבתו.

בלשון "אור החיים": "בשעת הבריאה לא ברא ה' כוח בעולם זולת לעמוד ששת ימים... וברא יום אחד שבו חוזר ה' ומשפיע **נפש** לעולם בשיעור המקיים אותו לעוד ששת ימים, וכן על זה הדרך. וזולת זה היום (השבת), היה העולם חרב בגמר ששת ימים וחוזר לתוהו ובוהו. וצריך ה' להכינו פעם שניה. **נמצא כי באמצעות השבת – העולם עומד**".

ויכל אלוקים ביום השביעי

בהתאם להסבר זה, מובן מדוע נאמר "ויכל אלהים **ביום השביעי** מלאכתו", שכן הכוח להמשך מלאכת היצירה נוצר ביום השביעי. נכון אפוא לומר שהעולם שלפנינו לא נברא ע"י דבר ה' שיצר אותו, רק בששת ימי המעשה אלא גם, ובעיקר, ביום השביעי, שכן היום השביעי גורם לכוחות היצירה האלוקיים להמשיך ולפעול במשך שבוע נוסף, והעולם אינו חדל מקיומו בשבת, עם שביתת דבר ה' המהווה אותו. נמצא שהיום השביעי הוא אכן ה'סיום' של יצירת כל המלאכה שעשה ה' לפני כן.

בלשון "אור החיים": "והוא שאמר הכתוב ויכל אלהים וגו', פירוש שכלה ה' באמצעות יום השביעי מלאכתו, וחזר ופירש מה היא מלאכתו שכילה, שהרי לא היה חסר דבר מעשותו ושעליו הוא אומר ויכל? אלא הכוונה היא "אשר עשה" פירוש – המלאכה שכבר עשה, כיוון שעדיין היתה חסרה דבר המעמידו ומקיימו. ובאמצעות יום השביעי – נגמר העניין".

"ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו"

בהתאם לכך מובנים דברי רש"י כי "באה שבת באה מנוחה" והושלמה היצירה בשבת עצמה.

אכן, לא מדובר במנוחה שהיא חידלון שאחרי יצירה. אדרבה, בעוד שכוחות היצירה שובתים ונחים בשבת, מטעינה השבת מחדש ומחדשת את כוחות היצירה הטמונים בדבר ה' שיצר את העולם, והיא נותנת קיום לעולם לששת ימי המעשה הבאים.

השבת היא אפוא יצירה עצומה שמעניקה חיים לעולם ונוטעת בו נפש חיה המקיימת אותו.

השבת היא מקדש האלוקים במרחב הזמן. היא מקור הברכה והיא "נפש העולם" המעשי בהיותה נקודת החיות של העולם הגשמי. בזוהר (חלק ב' דף ר"ה עמ' א') מכונה השבת "יומא דנשמתין", נפש העולם המתחדשת ואינה נראית כלפי חוץ, יונקת את כוחה מנקודתו הפנימית יותר של היום, כי השבת היא יום הנשמה. נשמת העולם והאדם מתחדשת ופורצת מתוכו ביתר שאת כמעיין המתגבר והיא המטעינה את נפש העולם לששת ימי המעשה.

נפש העולם

ביאור זה של "אור החיים" משמש בסיס להבנת שורה של מונחים בדברי חז"ל ובתורת הסוד. כך למשל, בהתאם לרעיון זה מבאר "אור החיים" את דברי חז"ל כי

העולם היה רופף ורועד עד שבאה שבת ונתקיים העולם והתמסד "כי ביום שבת ברא ה' את **נפש העולם**".

כלומר, כאשר נאמר (נחמיה ט', ו'): "ואתה מחיה את כולם" פשר הדבר הוא שלכל נברא יש גוף פיסי ונפש אלוקית שמחיה אותו. הווי אומר, כי לא רק לאדם ולבעלי חיים יש נפש, אלא גם לעצמים דוממים יש חיות רוחנית שמהווה אותם, וזהו דבר ה' שציווה על קיומם.

דבר ה' המחיה כל דבר – מתחדש בשבת ומאריך את הציווי האלוקי שנקבע בבריאה למשך שבוע נוסף. השבת מאריכה אפוא את הקיום ועל כן יש לראות בשבת את "נפש העולם".

הנקודה הפנימית

לאחר העיון בדברי "אור החיים" בדבר השבת כנפש העולם, ברורה מהות הדברים המובאים בתורת הסוד, כי לכל הוויה גשמית יש שש פאות (ארבע רוחות, למעלה ולמטה) ואילו השבת היא הנקודה הפנימית והתוכן של ההוויה. בספר "שני לוחות הברית" (של"ה) על מסכת חולין ("תורה אור" ל"ב–ל"ה), מבואר "שכל הימים יונקים מהשבת, שהיא נקודת המרכז". נקודה זו נקראת "נקודה אמצעית פנימית שהיא **קיום** הקצוות". ואכן, השבת היא הטוענת את כל ההוויה בכוחות הקיום שלה, והיא כאמור "נפש העולם".

מילה רק ביום השמיני

בזוהר ויקרא דף מ"ד עמ' א' מצינו כי חז"ל נתנו טעם לכך שברית מילה נעשית רק לאחר שמונה ימים, שכן בתוך שמונה ימים נכללת בהכרח השבת, וכך מוודאים כי הילד "יהיה בעל נפש".

פשר הדברים מבואר ב"אור החיים" כי השבת היא הנוטעת נפש אלוקית וחיות, שתקיים את ההוויה. על כן, רק לאחר השבת נמצא כי הבריאה שבפנינו אינה ארעית ובת חלוף אלא יציבה ובת קיימא.

"שבת וינפש"

בהתאם לכך יובן הפסוק (שמות ל"א, י"ז): "וביום השביעי שבת **וינפש**".

במסכת ביצה דף ט"ז עמ' ב' דרשו חז"ל את המילה "וינפש" כנוטריקון של המילים "וי אבדה נפש" – כיוון שיצאה השבת אבדה לאדם הנשמה היתרה שניטעה בו

בשבת. ברם, בפשטות הפסוק אינו מתייחס למוצאי השבת אלא לתחילת השבת. מה אם כן פשר המונח "וינפש"?

"אור החיים" מבאר כי המונח "וינפש" הוא אכן מלשון נפש, אך הוא מלמד כי כאשר באה שבת נטען העולם בנפש קיומית חדשה המחיה ומהווה אותו. ובלשונו: "משמעות פשט הכתוב, שנתכוון לומר כיון ששבת, פירוש בא שבת, הרי ש'וינפש' – פירוש נשפע שפע החיוני בכל הנבראים, כי קודם השבת לא היה נפש לכל הנבראים".

צדיק יסוד עולם

"אור החיים" מעמיק את היסוד שחידש ומבאר, כי מה שמהווה את העולם בשבת ומטעין אותו בכוחות יצירה, תלוי בקיום השבת – **ע"י האדם**.

רק לאחר שאדם שובת ונמנע בשבת מכל מלאכה 'ושם לבו אל הנשמה' מכניס הקב"ה חיות בנפש עולם לשבוע נוסף ודברו המהווה את העולם ממשיך להיות ניצב בשמיים. אדם זה המקיים את השבת הוא אפוא "**צדיק יסוד עולם**", שהרי בזכות שמירת השבת שלו העולם עומד.

חסד ה' הוא כי "מיום שברא הקב"ה אדם (בערב שבת) לא חסר העולם 'צדיק יסוד עולם', שהוא שומר שבת". מעולם לא אירע שחדל כל אדם לשמור שבת, וכך מתקיים העולם.

"אור החיים" מביא את דברי חז"ל בבראשית רבה (כ"ב, י"ג) כי אדם הראשון שמר שבת והוא זה שאמר "מזמור שיר ליום השבת". אחרי אדם הראשון בא שֵת בנו, שהיה צדיק גמור ושמר שבת. אחריו באו מידי דור כמה צדיקים, דור הולך ודור בא ושומר שבת: מתושלח, נח, שם בן נח, אברהם, יצחק, יעקב, השבטים. אפילו במצרים היו בני ישראל שומרי שבתות, כמאמר חז"ל (שמות רבה א', כ"ח) "ראה משה שאין להם מנוחה הלך ואמר לפרעה מי שיש לו עבד, אם אינו נח יום אחד בשבוע הוא מת. אלו עבדיך. אם אין אתה מניח להם יום אחד בשבוע (לנוח) הם מתים. אמר לו (פרעה) לך ועשה להם כמו שאמרת. הלך משה ותיקן להם את יום השבת לנוח". ומשם לא פסקה שמירת שבת מישראל.

השמחה בשבת

על פי דברי "אור החיים" מובן לשון הכתוב (שמות ל"א, ט"ז): "ושמרו בני ישראל את השבת **לעשות** את השבת", שהרי האדם עושה באמצעות שמירת השבת מעשה עצום – של קיום העולם, כי האדם השומר שבת מחולל את המשך הבריאה למשך שבוע נוסף.

ממילא גם מובן כי עשייה זו יש לעשות בשמחה ובלי עצב כלשהו, שהרי ע"י שמירת השבת משתתף האדם כביכול עם הקב"ה בקיום מעשי בראשית, שעליהם נאמר (בראשית א', ל"א): "וירא אלוקים את כל אשר עשה **והנה טוב מאוד**". ב'מעשה השבת' הוא מוריד שפע לימי השבוע, וכפי שתהיה השבת כן יהיו ימי השבוע שיבואו אחריה. על כן, אומרים אנו: "שלא תהא צרה ויגון ואנחה ביום מנוחתנו" ומבקשים: "וזכנו לקבל שבתות מתוך שמחה".

עונשו של מחלל שבת ופיקוח נפש דוחה שבת

בהתאם להסברו של "אור החיים" ניתן להבין לעומקו את הדין שמחלל שבת מתחייב מיתה, ממנו עולה לכאורה כי השבת חשובה מחיי אדם, ומאידך גיסא מקבל משנה הבנה הדין שפיקוח נפש דוחה שבת, ממנה עולה כי חיי אדם ניצבים בדרגה ערכית גבוהה מן השבת.

נבהיר:

הרמ"ק (רבי משה קורדובירו) בספרו "פרדס רמונים", שער י"ג פרק ה', מבאר כי טעמו של הדין (שמות ל"א, י"ד): "מחלליה מות יומת" נובע מכך שמחלל השבת כורת את נקודת הקיום של העולם ואת הבסיס שממנו יונק כל נברא את חיותו "והוא עושה חלל מהנקודה כשאר חללים, על כן 'מות יומת'".

לפי דברי "אור החיים" מובן פשר הדברים, כי עונש המיתה של מחלל השבת הוא **תוצאה טבעית** הנגרמת למי שגודע את שורש הקיום.

במקביל, מובנת ההנמקה שניתנת בגמרא (יומא דף פ"ה עמ' ב') לכך שפיקוח נפש דוחה שבת, שכן ראוי לקיים את האדם שעתיד לקיים את העולם, "חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה". האדם שיחיה יקיים שבתות הרבה ויקיים עולם ומלואו ויחייהו, ממילא תוצאה מתבקשת היא, כי יחיו ויצילו את נפשו שלו.

שותפות במעשה בראשית

"אור החיים" מבאר: "לפי פירושינו זה מצאנו נחת רוח במאמר חז"ל (שבת דף קי"ט, עמ' ב') כי "כל המתפלל בערב שבת ואומר: 'ויכולו השמיים והארץ וכל צבאם, ויכל אלוהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה' – כאילו נעשה שותף לקב"ה במעשה בראשית"

רש"י מבאר כי יש לקרוא "וַיְכַלוּ" – לשון רבים: הקב"ה, והמתפלל האומר את הדברים, שכן הם משתתפים ביחד ביצירת העולם. לכאורה, "מי שמע כזאת שיבא אדם וישתתף בדבר שכבר נגמרה מלאכתו?"

אולם, בהתאם לביאור "אור החיים" הדברים מבוארים, שכן קיום העולם התחולל עוד לפני שהאדם נברא, אבל קיום זה היה ארעי ורופף והיה אמור להסתיים בשבת. רק שמירת השבת ע"י האדם היא שממשיכה את הקיום וההוויה של העולם לתקופה נוספת. נמצא כי האדם נעשה שותף לקיומו של מעשה בראשית "ואין לך שותף גדול מזה כדין וכהלכה".

הנה כי כן, נאמר "ויכל אלוהים ביום השביעי", ולא ביום השישי. כי על אף שהיצירה הסתיימה בשישה ימים הרי שבשבת ניטע בעולם בסיס להמשך קיומו. היצירה הסתיימה בעיצומה של שבת, שכן בשבת נוצרה "נפש העולם" ובשבת ניטע בעולם כוח הקיום שלו וחיותו.

תוחלת החיים של עולם בלי שבת היא בת שישה ימים בלבד. כל שבת נוטעת בהוויה קיום נמשך ומחזורי משבת לשבת עד עולם. אבל נשמות שומרי השבת, הן היוצרות את נפש העולם. כך השבת היא "אבן השתייה" ו"ליבת הכור" של קיום העולם והיא הנוסכת בו את כוחות היצירה האלוקיים לעדי עד.

היה מי שאמר: "יותר מששמרו ישראל על השבת שמרה השבת על ישראל". אבל, לפי דברי "אור החיים" הקדוש, מששמרו ישראל את השבת – מקיימת היא את העולם כולו!

פרשת נח

החטא ועונשו הטבעי

שחיתות המידות "לפני האלוקים"

המבול בא לעולם כתוצאה מהשחתת המידות. כך נאמר (בראשית ו', י"א-י"ב): "ותשחת הארץ לפני האלהים, ותמלא הארץ חמס. וירא אלהים את הארץ והנה נשחתה, כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ". אבל, על השחתת מידות זו כבר סופר באותו פרק – בפרשה הקודמת. כך נאמר שם (שם שם, ה'-ז'): וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ, וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום. וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ, ויתעצב אל לבו. ויאמר ה' אמחה את האדם אשר בראתי מעל פני האדמה מאדם עד בהמה עד רמש ועד עוף השמים, כי נחמתי כי עשיתים". מה טעם ראה אפוא הכתוב לציין בפרשתנו שוב כי "ותשחת הארץ"? שמא תאמר כי החידוש כאן הוא באמירה כי "מלאה הארץ חמס", הרי שיש לתמוה מדוע לא פורטו הדברים במקום אחד (בפרשה הקודמת או בפרשה זו) שיכלול את הכול? לשם מה חוזר הכתוב על הדברים פעמיים?

"אור החיים" עומד על תמיהה זו ומוסיף להקשות:

א. מה פשר המונח "ותשחת הארץ לפני האלוקים". הן כל תופעה מתרחשת "לפני האלוקים" ואין נסתר מנגד עיניו?

ב. זאת ועוד, מדוע היה צריך לומר בפסוק י"ב "וירא אלהים את הארץ והנה נשחתה", לאחר שנאמר בפסוק י"א כי הארץ נשחתה "לפני האלוקים". האם אין זו כפילות?

ג. בפרשה הקודמת נאמר "ויאמר ה' אמחה את האדם" ואילו בפסוק בפרשה דנא נאמר "וירא אלוקים את הארץ והנה נשחתה". הכלל הוא כי המילה ה' (הוי"ה) מבטאת את מידת הרחמים ואילו המילה "אלוקים" מבטאת את תוקפו של ה' וכוחו, כלומר את מידת הדין. ובכן, "למה בפרשה הקודמת אמר שֵם רחמים וכאן אמר שֵם אלוקים"?

חטא בורא קטרוג

"אור החיים" מבאר את הדברים בהתאם למהלך סדור העוסק בסדר הדין שחל על האדם החוטא.

במסכת סוטה דף ג' עמ' ב' נאמר כי "כל העושה מצוה אחת בעולם הזה מקדמתו והולכת לפניו לעולם הבא, וכל העובר עבירה אחת בעולם הזה מלפפתו והולכת לפניו ליום הדין...קשורה בו ככלב". מה פשרו של הקשר בין האדם, לבין חטא שקשור בו ככלב והולך לפניו ביום הדין?

חז"ל מציינים כי החטא הוא הקטגור של האדם. כלומר, בעולם האמת נשפט אדם על מעשיו ומתקיים דין. מיהו השופט ברור. אך יש גם קטגור וסנגור הטוענים לפניו. מיהם המלמדים זכות ומיהם המלמדים חובה? אלו מעשיו של האדם עצמו. מצווה יוצרת סנגוריה ואילו חטא של אדם הוא הקטגור שלו. כך שנינו במשנה במסכת אבות פרק ד' משנה י"א: "העושה מצוה אחת קונה לו פרקליט אחד, והעובר עבירה אחת קונה לו קטגור אחד". בדומה לכך מצינו בגמרא במסכת שבת דף ל"ב עמ' א', מי שחלה יהי דומה בעיניו כמי שהעמידוהו לדין "אם יש לו פרקליטים גדולים ניצול, ואם לאו אינו ניצול. ואלו הן פרקליטיו של אדם: תשובה ומעשים טובים". מבאר המהרש"א: "מזה נראה מפורש כדעת חכמי האמת, שכל מצווה שעושה אדם, בורא לו הקב"ה מלאך מליץ ופרקליט טוב. וכן להיפך, העושה מעשה רע בורא לו מלאך רע וקטגור".

היינו מצפים כי הסנגור יביא בפני הקב"ה את מעשי המצווה של האדם והקטגור יביא בפני הקב"ה את החטאים שעשה. אבל, כאן רואים אנו שהחטא הוא עצמו הקטגור. הוא מלפף את האדם ומקדים את פניו ביום הדין. החטא הוא סיבה לקטרוג. אבל, האם הוא הקטגור בעצמו?

תשובה לכך מצויה בזוהר שמות דף פ"ג עמ' ב' בו מצינו כי "אדם שעושה מצוה, אותה מצוה עולה ועומדת לפני הקב"ה ואומרת אני מפלוני שעשני. והקב"ה רואה אותה לפניו כל יום ומיטיב לו בגללה. עבר אדם על דברי תורה, אותה עבירה עולה לפניו ואומרת אני מפלוני שעשני. והקב"ה רואה אותה לפניו כל יום ובכך היא מקטרגת ודורשת לכלותו. אם שב האדם בתשובה חל הכתוב (שמואל ב', י"ב, י"ג): "גם ה' העביר חטאתך לא תמות". כלומר הקב"ה מעביר מלפניו את הקטרוג של החטא ושוב אינו מביט בו.

החטא הוא אפוא מציאות הניצבת בפני הקב"ה ובעצם קיומה היא מקטרגת על האדם ומזכירה את חטאיו. לא צריך לטעון לעונש. מספיק שהחטא ניצב חי בפני

הקב"ה ואומר "פלוני עשני" כדי שזיכרון זה יעמוד לו לרועץ. הזיכרון החי של החטא – הוא הקטרוג.
הווי אומר כי חטא אינו פעולה בת חלוף, אלא מעשה שצורב פצע בעולמו הרוחני של האדם ומעצב את דמותו בפני קונו. ממילא, כשהאדם עצמו ניצב בפני קונו ניצבים יחד עמו קטגורים רבים, שהם כל מעשיו החיים, לנגד עיניו.

החטא הוא העונש

החטא הוא לא רק נשוא הקטגוריה אלא גם קטגור בעצם הווייתו. אך יתירה מכך. הוא גם מעניש.
כך מצינו בגמרא במסכת בבא בתרא דף ט"ז עמ' א': "אמר ריש לקיש, הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המוות". "אור החיים" כותב "אחר שישפוט אלוקים, ישלחם (ימסור את החוטאים) ביד פשעם, שהם הקטגורים שנבראים ע"י מעשיהם הרעים, כפי שנאמר (ירמי' ב' י"ט): "תייסרך רעתך". כלומר, לאחר שניתן גזר דין מרשיע, מקבל הקטגור תפקיד של "מוציא לפועל" לדבר ענישה.
הקטגור הוא זה שמייסר את האדם והקב"ה כביכול "עוזב" את האדם בידו של קטגור זה לעשות בו כרצונו.
הדבר מתמיה. האם אין הקב"ה זה שמעניש? התשובה היא לא! לאור העיקרון לפיו "מפי עליון לא תצא הרעות".

מפי עליון לא תצא הרעות

הקב"ה אינו מעניש את החוטא. אין צורך.
זהו העיקרון המכונה "מפי עליון לא תצא הרעות" (איכה ג, ל"ח) שעליו עמדו חז"ל בכמה וכמה מקומות. בספרא, בחוקותי (פרשה ב', פרק ד') נאמר: "מידיכם היתה זאת – אין הרעה יוצאת מלפני הקב"ה לעולם, שכן מפי עליון לא תצא הרעות – אלא הטוב".
במדרש רבה (דברים, ג') "מפי עליון לא תצא הרעות והטוב – אלא מאליה הרעה באה על עושי הרעה, והטובה באה על עושי הטובה". בקהלת רבה פרשה ג' נאמר כי האדם גורם לעולם את הרעה על עצמו "ושמא תאמרו מידי ה' היתה זאת לכם? **לאו!** אלא אתם עשיתם לעצמכם. לפיכך, 'למעצבה תשכבון' ו'מידכם היתה זאת לכם'".
איך ייתכן שהרע מתחולל מאליו, בעולם שכולו מושגח ע"י ההשגחה העליונה וכלשון הגמרא (חולין דף ז' עמ' ב') "אין אדם נוקף אצבע מלמטה אלא אם כן מכריזים עליו מלמעלה"?

הסתר פנים

התשובה לכך היא כי לאחר שהחטא מופיע ומהווה "מזכיר עוון" הקב"ה סולד מן האדם המושחת שבפניו ונוצר "הסתר פנים". די בכך כדי שהאדם יסבול. מדוע? מכיוון שמקור כל הטוב בעולמנו, הברכה, הנחת, האושר, העושר, הבריאות, הפרנסה, והחיים עצמם – באור האלוקי. אור זה מפציע עלינו בכל עת. אבל, יש ואדם יוצר מסך, סוגר חלון, ומביא להסתרת האור. החושך הזה הוא הרה אסון. מקור הטוב נעלם ממנו וממילא מתהפך עליו גורלו.

המלבי"ם מבאר בדרך זו את הפסוק (ישעיה מ"ה, ז'): "יוצר אור ובורא חושך עושה שלום ובורא רע, אני ה' עושה כל אלה". הקב"ה יצר את האור ועושה שלום. אולם, החושך והרע לא נעשו ואינם יצירת הקב"ה אלא הם בריאה הבאה ממילא, כפועל יוצא של מי שבוחר לכסות את מקור האור. מקום שבו הטוב אינו מגיע ונמנע השפע האלוקי של האור, שם שורר ממילא החושך והרע.

ביאור הדברים מצוי בדברי הרמח"ל בספרו "דרך ה'" (חלק א', פרק ה') כי מקור כל הטוב שבעולם הוא הארת פנים מאת ה', ואילו סיבת כל הרע שבעולם הוא הסתר פנים ו"העלם הארתו".

"אין הקדוש ברוך הוא מייחד שמו על הרעה אלא על הטובה" (בראשית רבה ג').

כלומר, הטוב בא מאת ה', אבל הרע לא נשלח על ידו ואין הקב"ה מחשיך מאומה, אלא האדם הוא הגורם את הרעה לעצמו, ובמעשיו הרעים הוא גורם להסתר טובו של ה', בבחינת מקום שבו יש מקור אור בחדר, והאדם בוחר לכסותו ולהפוך את החדר למקום שבו שורר החושך והסתר הפנים.

מפי עליון לא תצא הרעות – והטוב

בפסוק (איכה ג', ל"ח) נאמר "מפי עליון לא תצא הרעות **והטוב**". הכיצד נאמר הדבר גם על הטוב, הרי פשיטא כי הטוב הוא פועלו ומעשה ידיו של הקב"ה הנותן שכר ליראיו?

על כך משיב "אור החיים" על שמות פרק ו' פסוק ב' "ומה שאמר שם 'והטוב', הוא על בחינת **פרט טוב אחד**, שהוא להיות אדם צדיק לא יגזור ה' דבר כן".

כלומר, יש לקרוא את הפסוק "מפי עליון לא תצא הרעות והטוב" כאומר "**אלא** הטוב".

אדם יכול ע"י מעשה טוב אחד שלו לזכות במשפט. הכיצד?

מכיוון שהמעשה הטוב גורר אור אלוקי, וממילא מעט מן האור דוחה הרבה מן החושך ומונע את הסתר הפנים האלוקי.

כך מצינו בסוגיה האמורה במסכת שבת דף ל"ב עמ' א': "אפילו תשע מאות ותשעים ותשעה מלמדים עליו חובה ואחד מלמד עליו זכות, ניצול, שנאמר (איוב ל"ג, כ"ג) 'אם יש עליו מלאך מליץ אחד מני אלף להגיד לאדם ישרו ויחננו ויאמר פדעהו מרדת שחת'. רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר, אפילו תשע מאות ותשעים ותשעה **באותו מלאך** לחובה ואחד לזכות, ניצול, שנאמר: 'מליץ אחד מני אלף'". אף במעשה העבירה עצמה ובקטגור שהיא בוראת עשוי להימצא שבריר אחוז של נקודת זכות, צל של חרטה וייסורי מצפון, עמידה מסוימת בפני הסחף, אור כלשהו של הנשמה שהתנוצץ אף ברגע נפילה מר, ודי בכך כדי להוות מקור לאור אלוקי שעשוי לזכות את האדם.

אין ענישה בלי משפט

החטא ניצב מלוא עוזו בפני ה' ודורש בעצם הווייתו כי הקב"ה יסתיר את פניו. אבל, הקב"ה סבלן ומאריך אף. אין הוא מסתיר את פניו מיד. החטא מזכיר עוון ועל אף זאת הקב"ה "נושא עוון" עד שייערך הדין. מדוע? מכיוון שראינו כי במשפטו של אדם ייתכן כי יימצא סנגור, ולו נקודת זכות אחת מני אלף, ובאלו יש כדי להביא שתפציע אלומת אור ותסלק את החושך. באור זה יש כדי למנוע את הסתר הפנים האלוקי ואת הזנחת האדם לתוצאות מעשיו הרעים.

כשהכתובת על הקיר – העונש קודם למשפט

אבל, יש מקרים שהסתר הפנים הוא מידי. עוד קודם משפט. אימתי?

כשאין סיכוי שתפציע אלומת אור כלשהי. הכיצד? יש שני מצבים של חטא:

במקרה הראשון החטא שהוא תוצאה של נפילה. האדם טוב הוא, אלא שיצרו גבר עליו והכשיל אותו באותו מקרה. שם ניצבת העבירה וצועקת "אני מפלוני". אבל, באותו מעשה עצמו יש חלקיק "אחד מני אלף" שמשמש כסנגור, ואלו ייסורי המצפון וחיבוטי הנפש של החוטא.

במקרה השני זהו חטא שאינו נובע מנפילה של האדם, אלא בפנינו אדם שעשה מעשה רע מכיוון שהוא עצמו רע. במקרה זה, אין חיבוטי נפש וייסורי מצפון, ואין לאדם "פנים לכאן ולכאן", שכן הוא כולו רע. אין בו מתום. הוא מושחת מן היסוד. "באין מליץ יושר מול מגיד פשע" – אם אין חלילה ולו נקודת אור אחת, החטא גורר הסתר פנים מיידי והעונש הטבעי בא ללא דיחוי.

"לפני האלוקים" – קודם משפט

בסוף פרשת בראשית מתואר חטא מהסוג השני. חטא שאינו נובע מנפילה אלא מהיות החוטא אדם רע. הכתוב אומר: "כי רבה רעת האדם בארץ, **וכל** יצר מחשבות ליבו **רק רע כל היום**". במקרה זה אין חרטה וייסורי מצפון אחרי החטא ואין התלבטות לפניו. אלו מעשים רעים הנעשים ע"י אנשים רעים, מתוך רוע. במקרה כזה הסתר הפנים הוא מיידי.

בהתאם לכך מובן פשר הכתוב: "ותשחת הארץ **לפני** האלהים".

"לפני אלוקים" משמעו – לפני המשפט.

"**לפני** האלוקים" – הקב"ה מסתיר את פניו מיד – עוד קודם משפט, ואינו "נושא עוון".

"פירוש קודם שיגמור דינם נשחתה הארץ ומשלו בה משחיתים מחמת מעשיהם". המונח "אלוקים" בהקשר זה מבטא את הדין, כפי שמצינו (שמות כ"ב, ח') **"עד האלהים יבא דבר שניהם אשר ירשיעון אלהים ישלם שנים לרעהו".**

נמצא כי הכתוב בתחילת פרשת נח מתאר מציאות, שבה הכתובת רשומה על הקיר ואין שום נקודת זכות ומשום כך העונש קודם לגמר הדין.

מעתה מובן, כי אין כאן כפילות:

בסוף פרשת בראשית מתוארת ההשחתה המוסרית של העולם. אין צורך בפירוט נוסף.

בפרשת נח נאמר שוב "ותשחת הארץ" אך הפעם ההתייחסות אינה לחטא כאל שחיתות מוסרית, אלא לפועל היוצא של אותה השחתה, דהיינו להשחתת חייו של החוטא שנגרמת כתוצאה ישירה ומיידית מהשחתת מעשיו.

הנה כי כן, חטא הוא לא רק נשוא הקטגוריה אלא הוא הקטגור בעצמו, שכן כאשר האדם ניצב ועומד לדין בפני הקב"ה ניצבים יחד עמו מיליוני מעשיו ומשמשים כסנגורים וכקטגורים.

החטא הוא גם מקור הסבל שבא בעקבות הדין, שכן החטא הניצב כמציאות חיה יוצר גועל והסתר פנים של הקב"ה מן האדם. האדם החוטא גורם אפוא לירידת מסך ולמחיצה המפרידה בינו לבין אלוקיו.

מכיוון שאור פני ה' הוא יסוד הברכה בעולמנו, נמצא כי מי שמסתיר את האור שרוי בחושך ופגעים הם נחלתו. אין זו ענישה אלא תוצאה טבעית של מעשי האדם. אבל, ה' נושא עוון. אין הוא מסתיר פניו מיד, קודם משפט, שכן באדם יש חיבוטי נפש לפני החטא וייסורי מצפון אחריו, ואלו מסנגרים עליו ויוצרים אלומת אור אלוקית המונעת את הסתר הפנים.

רק אם מדובר באדם שנשחת כולו, ממסד עד טפחות ועשה מעשים רעים לא מכיוון שנפל ונכשל בחטא, אלא כי כל ישותו רעה, הרי שהעונש בלתי נמנע ועלול להתרחש מיד – אף קודם משפט.

נמצאת למד, כי סנגוריה על האדם עשויה למנוע את הסתר הפנים ודי בסנגור אחד מני אלף.

אם יש ולו נקודת אור אחת – אין הסתר פנים. נקודת אור אחת מבטלת חושך רב. התקרבות מבטלת ריחוק ועשויה לשנות הכול. והחכם עיניו בראשו.

פרשת לך לך

הולדה בקדושה

אברם והגר?

בהיעדר פרי בטן עשתה שרי מעשה תמוה. היא ביקשה מאברם לבוא על שפחתה. כך נאמר (בראשית פרק ט"ז, א'–ג'): "ושרי אשת אברם לא ילדה לו, ולה שפחה מצרית ושמה הגר. ותאמר שרי אל אברם הנה נא עצרני ה' מלדת, בוא נא אל שפחתי אולי אבנה ממנה, וישמע אברם לקול שרי. ותיקח שרי אשת אברם את הגר המצרית שפחתה מקץ עשר שנים לשבת אברם בארץ כנען, ותיתן אותה לאברם אישה לו לאשה".

דברים אלו מעוררים קושי רב:

א. מה פשר האמירה של שרה "בוא נא אל שפחתי **אולי אבנה ממנה**". מה מועילה לשרה העובדה שאברם יוליד בן מהגר?

ב. כיצד מותר היה לאברהם לשאת שפחה? הן נשיאת שפחה היא איסור גמור.

נאמר (דברים כ"ג, י"ח): "לא יהיה קדֵש מבני ישראל" ותרגם אונקלוס כי לא יישא איש מישראל שפחה. רש"י מבאר כי האיסור נובע מכך, שאין קידושין תופסים בשפחה וממילא מוגדרות בעילותיו כזנות. כיצד ייתכן אפוא כי אברהם אבינו עשה כדבר הזה?

הרי אברהם קיים את כל התורה אף טרם שניתנה, כפי שמצינו במסכת קידושין דף פ"ב עמ' א': "עשה אברהם אבינו את כל התורה כולה עד שלא ניתנה, שנאמר (בראשית כ"ו, ה'): 'עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרתי מצוותי חוקותי ותורותי'".

ג. "אור החיים" (על בראשית ט"ז, ה') מציין כי ביחס לאברהם הקושי אינו כה חמור, שכן הוא שמע לציוויה של שרה שהייתה נביאה. חז"ל (שמות רבה א', א') דרשו את הכתוב (בראשית כ"א, י"ב): "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה" כי היה אברהם טפל לשרה בנביאות, והכלל הוא שנביא רשאי להורות לעבור

על איסור כהוראת שעה. כך כתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פרק ט' הלכה ג', כי אם יבוא נביא ויורה במאמר ה' שיעברו ישראל ואפילו רבים על עבירה אחת **לפי שעה**, מותר לשמוע לו. בהתאם לכך הורה אליהו בהר הכרמל להקריב קרבן בבמה מחוץ לבית המקדש.

ברם, הקושי הוא על הוראתה של שרה. הוראת שעה חייבת להיות לצורך עילה ומטרה נשגבה. להוראת השעה של אליהו הנביא הייתה מטרה ברורה, שהייתה בבחינת (תהילים קי"ט, קכ"ו) "עת לעשות לה' – הפרו תורתך". אבל, מקשה "אור החיים", מדוע הורתה שרה לאברהם לעשות עבירה זו? מה התוחלת והתכלית של הפרת האיסור לבא על שפחה?

ד. ובכלל, אם היה עניין כי אברהם יבוא על הגר, מדוע לא שיחרר את הגר בטרם שבא עליה? מדוע שהדבר ייעשה באיסור עם שפחה כנענית ולא ייעשה בהיתר בהיותה גיורת?

"אור החיים" מבאר סוגיה זו על בסיס רעיון מחודש, שאותו נפרט באופן סדור להלן.

טבע האדם כנגזר ממחשבות הוריו בעת הורתו

"אור החיים" על בראשית מ"ט, ג' מייסד כך:

א. כל אדם, נולד עם תכונות טבעיות. יש מי שיש לו נטייה טבעית לעשות רע והוא מטבעו בעל תאווה, או נטול יושר, או אף נמשך לשפיכות דמים. מצד שני, יש מי שנמשך מטבעו לרוחניות והוא מטבעו ישר, הגון, מתון, טוב לב, רחום וחנון. ובלשון "אור החיים":

"יש אדם כי יולד יהיה טבעו להוט אחר עשות רע ויגדל עשות רשע, ויש אדם טבעו בלא שום טורח יחדל מבחינת הרע ובנקל יחזור לאחור אם יחפוץ".

ב. אין זו גנטיקה. יש אדם גדול וצדיק והנה ילדו ניחן בתכונות גרועות. כך מצינו (מסכת ברכות דף י' עמ' ב') כי חזקיה, שהיה מלך צדיק מופלג, הוליד שני בנים רשעים ועובדי עבודה זרה. וגם להיפך. לפעמים הקב"ה "מוציא יקר מזולל" (ירמיהו ט"ו, י"ט) ואדם פחות וגס מוליד נשמה גבוהה.

ג. טבעו של הילד נובע משורש נשמתו וזו מושפעת "ממחשבות האב בשעת זריעה".

ד. "אור החיים" מלמדנו "עיקר גדול" לפיו: מי שחושב רע – מוליד רע. ומי שחושב טוב – מוליד טוב. "המזריעים הם הבונים את נפש הנולד, ואם תזרע בניקיון ובטוהר, הרי שקדיש משמיא נחית" (תרד אל העובר נשמה קדושה משמיים). לעומת זאת, אם מחשבת האב כוללת "משהו מחלק הרע" הרי ש"תכנס בחינת הרע ותעל צחנתו ובאשו".

כלומר, מחשבות האב בעת יצירת בנו, משפיעים על נשמתו של הילד שייוולד לו. מחשבות האב בשעת היצירה, הן הנוטעות בילד נטיות טבעיות. בלשון "אור החיים" "המחשבה באותו מצב בונה הבנין בנולד". נמצא כי הילד לא בהכרח יידמה לטבע האב אלא יושפע ממחשבותיו בשעת מעשה היצירה. אם יחשוב מחשבות טהורות, הרי שהוולד ייצא בעל נשמה גבוהה. לעומת זאת: "אם נפש אדם הזורעת חושבת בחשק המעשה כי יערב לו, ואין צריך לומר אם ייתן עינו באישה אחרת" – ייצאו לו בנים בעלי תאווה, גם אם האב צדיק וקדוש הוא.

ה. שמא תקשה, כיצד נולדה משיכה אל החטא באדם הראשון, שהקב"ה הוא שיצרו?

ו. על כך משיב "אור החיים" כי אדם הראשון טהור היה והחטא שאירע היה כתוצאה מנפילה. "שוגג היה".

הנחש וחווה הסיתוהו לחטוא, בלא שהייתה בו משיכה כלל לרוע. אדרבה, עץ הדעת לא היה אמור להרתיע אותו, שכן לא היה בו כשלעצמו כל דבר רע "והראיה, כי היה נטוע בגן אלוהים מקום שאין בו רע".

חז"ל אמרו במסכת ברכות דף מ' עמ' א' כי עץ הדעת היה גפן. אילו רק היה אדם ממתין קמעה עד לשבת קודש, היה האדם עושה קידוש על פרי גפן זו בהיתר.

מכאן שלא היה דבר רע בגפן, אלא שאדם הוסת ליטול ממנה שלא בזמן הנכון.

ז. עשוי אדם להוסיף ולהקשות, איך אברהם ילד את ישמעאל, ויצחק ילד את עשיו? האם ייתכן כי מחשבותיהם בשעת יצירת הולד היו קלוקלות?

ח. על כך משיב "אור החיים" כי ישמעאל ועשיו "הם חלקי הרע שזרע בהם האב תרח, אבי אברהם, שהיה עובד עבודה זרה". כלומר, אברהם ויצחק כיוונו לכל קדוש ונאצל, אבל תרח נטע בזרעו נפש שיש בה סיאוב וקלקול – לדורי דורות. "וכשיצאה נפש אברהם, יצאה דבוקה מבחינת הרע, אלא שגבר עליו חסד אברהם וכפה בחינת הרע עד שהפרידה ומסרה בישמעאל.

ועדיין היו ניצוצות הרע דבקים בה, עד שבא יצחק והפרידם ברתיחת הקדושה. זה פשר דברי חז"ל (בראשית רבה ס"ג, ח') כי יעקב יצא נקי ובר". בדומה לכך אמרו חז"ל במדרש רבה ויקרא ל"ו, ה': "אברהם יצא ממנו ישמעאל וכל בני קטורה, יצחק יצא ממנו עשיו וכל אלופי אדום, אבל יעקב מיטתו שלימה, כל בניו צדיקים".

ט. רעיון זה מפורש בדברי חז"ל. כך מצינו בבראשית רבה ס"ג, ח' על הפסוק (בראשית כ"ה, כ"ה): "ויצא הראשון אדמוני", למה יצא עשיו תחלה? כדי שייצא הוא וייצא סירחונו עמו, כאותו בלן השוטף את בית המרחץ, ואח"כ רוחץ שם את בנו של המלך.

י. הווי אומר, כי אדם משריש בזרעו את פרי מחשבותיו, ע"י הולדת נפש עם טבע מקולקל, ודבר זה תקף לא רק ביחס לדור הראשון פרי אותו מעשה הולדה – אלא נשרש לכמה וכמה דורות. כך מבאר "אור החיים" (על במדבר ט"ז, א') כי כשברא ה' את האדם, היה זה "נטע אחד שבו כלולים כל ענפי הקדושה. אולם, כשחטא ונפגם – נפגמו כל הנשמות שהיו תלויים בו, וכל שיצאו ממנו פגומים היו". הפגם נמשך דורות עד שיצאה נפש אברהם אבינו והזדככה באמצעות עשרה ניסיונות. זיכוך זה לא היה מלא והיה צריך לעשות מעשה של ברירה, שיש בו הפרדה של פסולת מהחלק הטוב. חלק הפסולת ניטע בישמעאל וכך יצאה נשמת יצחק כשהיא מופרדת מהרוע ואף הזדככה בעקדה. שיירי פסולת עדיין נותרו ואלו ניטעו בעשיו, וכך יצאה נשמת יעקב, כשהיא כבר טהורה לחלוטין בלא שום דופי.

בדרך זו מובנים דברי חז"ל בזוהר (חלק ג' דף ש"ו עמ' ב') כי צלמו המשובח של יעקב אבינו הוא מעין צלמו המרהיב של אדם הראשון, שהרי לא נותרה עוד פסולת בנשמתו, והוא היה כאדם הראשון קודם שחטא.

הגר כשפחה סייעה לברירה שהייתה נחוצה

בהתאם לרעיון זה מבאר "אור החיים" על בראשית ט"ז, ה' מדוע ביקשה שרי כי אברהם יבוא על הגר ויוליד ממנה בן. באברהם נותרו כאמור "שיירי פסולת" שנטעו בו אבותיו, ואשר אמורים היו לצאת ולבוא לידי ביטוי בזרעו. שרה חששה מפני הולדת נפש מקולקלת הנוטה לרע. על כן, ביקשה שרה שאברהם יבוא על הגר ויפקיד אצלה נפש תאוונית זו. לאחר שאברהם "יתפטר" מן החלק הרע שבו, יוכל אברהם ללדת בן שיהא כולו קודש, כפרי מחשבותיו הטהורות וצדקת מעשיו.

ממילא ברור כי "צורך היה בדבר שאברם יבוא על הגר כי באמצעות היותה שפחתה נתברר בה חלק המאוס שהיה דבוק באברהם מימי קדם ויצאה הזוהמה בישמעאל ונשאר אור שלם ונכון ביצחק".

לפי הסבר זה גם מובן מדוע לא יכול היה אברהם לשחרר את הגר, שהרי אילו הייתה הגר משוחררת לא היה יוצא כל הזיהום בישמעאל, שהרי אמא מישראל נוטעת מצידה בילד חלק של קדושה.

היטהרות בשלושה צעדים

נמצאנו למדים אם כן כי סיאוב בן דורות זרם והגיע לאברהם והיה קשה לסלקו. ההיטהרות מסיאוב זה כללה שלושה מרכיבים:

- במדרש בראשית רבה מ"ו, ב' מצינו כי אברהם ילד רק בהגיעו לגיל מאה למען ייוולד יצחק לאחר "שנצרר דמו ובטל יצרו ותאוותו".
- אברהם גם נצטווה לעשות ברית מילה בטרם לידת יצחק, כדי לסלק מעליו כל שמץ של יצר תאוותני.
- כחלק מהכנות אלו הצטווה אברהם לבוא על הגר השפחה ולהוליד את ישמעאל, למען ייפטר אברהם מכל סיאוב שנשרש בו קודם להולדת יצחק. מעשה זה הוא אם כן חלק מן ההכנות לכך שיצחק ייוולד בקדושה ובטהרה.

לידת ישמעאל אינה לידה אלא פרידה

הכתוב אומר (בראשית י"ז, ה'): "לא יקרא עוד את שמך אברם והיה שמך אברהם כי אב המון גוים נתתיך". אברם טען בפני הקב"ה כיצד הבטחת לי "לזרעך אתן את הארץ הזאת" – "הן לי לא נתת זרע" (בראשית ט"ו, ג')? הוא ראה בכוכבים ש"אברם אינו מוליד". אומרים חז"ל (בראשית רבה מ"ד, י') כי הקב"ה השיב לו "כדבריך, אברם אינו מוליד. אבל אברהם מוליד".

לכאורה, מדרש זה מעורר קושי, שהרי מצינו שילד אברהם את ישמעאל קודם שנקרא שמו אברהם? על כך משיב "אור החיים" כי כאשר נאמר שאברם אינו מוליד הדבר התקיים, שכן "**לידת ישמעאל אינה לידה** כאומרו "כי ביצחק יקרא לך זרע", כי ישמעאל אינו אלא בירורי פסולתו של יצחק".

אכן לידת ישמעאל אינה לידה שיש בה להרבות את זרעו של אברהם, אלא מעשה של היטהרות, המוציא ממנו כל סיאוב שזרם בעורקיו קודם לכן, על רקע עברו.

ישמעאל בן אברם ולא בן אברהם

בהתאם לדברי חז"ל אלו מוסיף "אור החיים" על בראשית כ"א, ב' ומבאר, כי על יצחק נאמר "ותהר ותלד שרה **לאברהם**". לעומת זאת לגבי ישמעאל נאמר (בראשית ט"ז, ט"ו) "ותלד הגר **לאברם** בן". ישמעאל מיוחס לאברם ולא לאברהם והשֵם אברם נעקר לגמרי, שכן מכאן ואילך הכתוב קראו רק בשם אברהם. על כן, לישמעאל אין לקרוא בן אברהם אלא בן לאברם, כי כאמור ישמעאל אינו מיוחס לאברהם ואילו לאברהם אין בן זולת יצחק.

בדרך זו מבאר "אור החיים" את דברי חז"ל במסכת ברכות דף י"ג עמ' א' כי "הקורא לאברהם אברם עובר בעשה". לכאורה, גם לגבי יעקב נאמר (בראשית ל"ה, י'): "ויאמר לו אלוקים שמך יעקב, לא ייקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהיה שמך" ועם זאת אין קפידה בכך שאדם קורא בשם יעקב ולא ישראל. מה ההבדל בעניין זה בין אברהם ליעקב? על כך משיב "אור החיים", כי יש להקפיד שלא לקרוא לאברהם אברם כי "כשיקרא לו אברם מייחס אליו ישמעאל להיות בן, וה' אמר "כי ביצחק יקרא לך זרע". ואין זה אלא כשייעקר שֵם אברם וייקרא אברהם". מכיוון שטעם זה אינו קיים לגבי יעקב, הרי שלגביו אין קפידה כי ימשיך להיקרא גם בשם יעקב.

ישמעאל ועשיו אינם מיוחסים לאבות

נמצא כי ישמעאל מבטא את החלק הרע שיצא מאברהם והופרד ממנו. הולדה זו אינה המשך של אברהם אלא מעשה של הפרדה והרחקה של רע מטוב.

"אור החיים" מבאר, כי משום כך נאמר (בראשית כ"א, י"ג): "וגם את **בן האמה** לגוי אשימנו".

"בן האמה" – בנה ולא בנו. ה' אינו מכנה את ישמעאל כבנו של אברהם אלא כבן של הגר.

אין הדבר כן ביחס לבני השפחות שנשא יעקב (בלהה וזלפה). שם דקדק הכתוב לייחס אותם ליעקב. כך נאמר לגבי בלהה (בראשית ל', ה') "ותלד **ליעקב** בן", וכן (שם בפסוק ז') "ותלד בן שני **ליעקב**", לגבי זלפה נאמר (שם, י') "ותלד זלפה שפחת לאה **ליעקב** בן, וכן (שם, י"ב) "ותלד בן שני **ליעקב**". הכתוב כינה אותם בשם בני יעקב, כי אימותיהם היו משוחררות בעת נישואיהן ליעקב. לעומת זאת, הגר נותרה שפחה. על כן, רק ביחס לישמעאל ועשיו רואים אנו, כי הם אינם מיוחסים לאבותיהם. הולדתם של ישמעאל ועשיו אינה מעשה של המשכיות אלא הליך של היבדלות וטיהור מכל ניצוצות הרוע שזרמו ובאו ממקורות לא ראויים.

והבדילנו מן התועים

ישמעאל ועשיו אינם נחשבים לזרעו של אברהם ולדבר זה יש אף נפקות הלכתית. הרמב"ם בהלכות נדרים פרק ט' הלכה כ"א פוסק, כי מי שנדר שלא ליהנות מזרע אברהם "מותר בבני ישמעאל ובני עשיו ואינו אסור אלא בישראל".

מקור הדברים במשנה במסכת נדרים דף ל"א עמ' א' והגמרא שואלת האם אין ישמעאל מזרעו של אברהם? משיבה הגמרא כי נאמר: "כי ביצחק יקרא לך זרע" – רק יצחק הוא זרעו ואילו ישמעאל אינו נחשב לזרעו. שואלת הגמרא הן יש את זרעו של עשיו? משיבה הגמרא כי נאמר בפסוק "**ב**יצחק – ולא כל יצחק". גם עשיו אינו נחשב זרע אברהם. ההסבר לכך הוא כאמור, כי אין זו המשכיות לזרעם של אברהם ויצחק אלא להיפך. זו התבדלות ממשא קלוקל שעבר מדורות קדומים – ונפרד מעם ישראל.

הנה כי כן, מחשבת האדם משפיעה השפעה עמוקה על טבע הילד הנובע מן הנשמה שניטעה בו. אם המחשבה זרה בשעת מעשה היצירה, נפגם שורש הנשמה וזהו סיאוב שקשה להיפטר ממנו. מעשה יצירת האדם הוא גדול הניסיונות שלו, שכן מרוכזים בו יצרים פיסיים אך בפועל יש בו שותפות עם הקב"ה ביצירת חיים. בפעולה זו האדם מושך מאוצר הנשמות, נשמה שתפיח חיים בזרעו. מחשבת האדם היא שורש נשמתו שלו ואמצעי ההתקשרות שלו עם אלוקיו. על כן, מחשבות שאדם חושב בשעת היצירה של ילדיו, משליכות במישרין על שורש נשמתם לעדי עד. ההשפעה היא מיידית ולדורי דורות.

אכן, קדושה מונחלת מאב לבנו ומתחילה כבר במעשה היצירה. לא לשווא מכונה נשיאת האישה כמעשה של "קידושין".

פרשת וירא

אכילה צורך גבוה

לשם מה סיפק אברהם אוכל למלאכים?

הקב"ה שלח לאברהם אחרי מילתו שלושה מלאכים, שנראו לו בדמות בני אדם. אברהם כיבד את האורחים ואמר להם (בראשית י"ח, ד'-ה'): "יוקח נא מעט מים ורחצו רגליכם, והישענו תחת העץ. ואקחה פת לחם וסעדו לבכם אחר תעבורו, כי על כן עברתם על עבדכם, ויאמרו כן תעשה כאשר דברת".

מה פשר האמירה "כי על כן עברתם על עבדכם"? האם זו עילה להזמנת אורחים? ממה נפשך:

אם סבר אברהם כי בשר ודם הם, היה מצופה כי יאמר לאנשים הבאים מן הדרך ביום שרב, כי הוא מזמין אותם לאכול ולשתות בהתאם לצרכיהם, ולא מחמת כבודו שלו.

אם הבחין אברהם כי מלאכים הם, וממילא אין להם צרכים גשמיים, מדוע הזמין אותם לאכול? חז"ל מלמדים כי לא הייתה זו אכילה ממש. במסכת בבא מציעא דף פ"ו עמ' ב' מצינו "לעולם אל ישנה אדם מן המנהג, שהרי משה עלה למרום ולא אכל לחם, ואילו מלאכי השרת ירדו למטה ואכלו לחם. האם מלאך אוכל? אלא שנראו כמי שאכלו ושתו". ברם, בעוד שברור מדוע המלאכים עשו עצמם כמי שאוכלים, הרי שאם אברהם הכיר בהם שמלאכים הם, לא ברור מדוע הזמין אותם לאכול ולשתות בניגוד לטבעם הרוחני?

תכלית רוחנית באכילת מאכל גשמי

על כך משיב "אור החיים" כי "במאכל יש סודות מופלאים לפנימיות הרוחניות, כאמור במשלי (י"ג, כ"ה): 'צדיק אוכל לשובע **נפשו**'". כלומר, יש תכלית רוחנית באכילת מאכל גשמי.

הווי אומר כי אברהם הכיר בכך שמלאכים הם, אך אמר להם כי מכיוון שהגיעו אליו בלבוש גופני של אדם, הרי שהם מתבקשים לנצל עובדה זו ולאכול אכילה שיש בה התעלות רוחנית.

המלאכים אמרו לאברהם: "כן תעשה כאשר דברת". מבאר "אור החיים" "כן הוא כדבריך, שעל כן עברו עליו בדמות אנשים והסכימו אליו לעשות כאשר דיבר". המלאכים הורו אם כן לאברהם "שיעשה כדרך האמור בדבריו, להטעים אותם ברוחניות הראויה להם כרמוז בדבריו".
נמצאת למד, כי יש אכילה שהיא משביעה אף נפשו של מלאך בעונג רוחני צרוף.

כיצד תיתכן אכילה שהיא עונג רוחני

מה פשר הדבר אכילה שהיא עונג רוחני? לכאורה אכילה היא מעשה גשמי ומגושם. הרמח"ל בספרו "מסילת ישרים" פרק ט"ו מדבר בגנות ההנאות הגשמיות ומתייחס לאכילה כדוגמא מובהקת לכך באומרו: "**תענוג המאכל הוא היותר מוחש ומורגש. היש דבר אבד ונפסד יותר ממנו**? אין שיעורו אלא כשיעור בית הבליעה, כיון שיצא ממנה וירד בבני המעיים אבד זכרו ונשכח כאילו לא היה. וכך יהיה שבע אם אכל ברבורים אבוסים כמו אם אכל לחם קיבר, אם אכל ממנו כדי שביעה, כל שכן אם ישים אל לבו את החוליים הרבים שיכולים לבוא עליו מחמת אכילתו, ולכובד אחר האכילה ולעשנים המהבילים את שכלו".
כיצד ייתכן אפוא לראות באכילה דבר שיש בו עונג רוחני, אשר ניתן להציעו אף למלאכים, אם אך בעלי גוף הם?

אכילה כצורך של הנשמה

"אור החיים" מחדש שיש אכילה שהיא עונג רוחני ומוסיף כי יש אכילה שהיא "צורך הנשמה".
באמירה זו יש חידוש גדול.
עד כה חשבנו כי באדם יש שני חלקים שהם בבחינת "סוס ורוכבו". כלומר, גוף ונשמה הרוכבת עליו. האוכל הוא מזון לחלק הפיסי של האדם, שהוא ה"סוס", והוא מיועד לתת לגוף את צרכיו, כדי שיוכל לשרת את הנשמה. אולם, "אור החיים" מחדש כי יש אכילה שאינה ל"סוס" אלא "לרוכב". כלומר, יש אכילה החורגת מהשבעת הגוף וצרכיו, והיא צורך של הנשמה עצמה. אכילה גשמית שתכליתה עונג רוחני!
כך מצינו בביאורו של "אור החיים" על הפסוק ביחס לעבד עברי (שמות כ"א, ג') "אם בגפו יבוא בגפו ייצא. אם בעל אשה הוא ויצאה אשתו עמו", כי המונח "בעל אשה" מכוון כנגד: "אדם אשר כל מחשבותיו ויגיעותיו וטרחו בעולם הזה, ואפילו מאכלו ומשקהו אינו אלא בשביל הנשמה, על דרך אומרו (משלי י"ג, כ"ה):

'צדיק אוכל לשובע נפשו' – להגדיל הרוחניות, לאדם כזה יקרא 'בעל אשה". "אור החיים" מבאר כי "כמו בעל שטורח בשביל אשתו לזון ולפרנס ולכלכל ולמלא את רצונה, כן זה האיש עושה לנפשו". ובכן, מה פשרה של אכילה שאינה צורך גוף אלא צורך הנשמה?

העלאת ניצוצות הקדושה מקליפתם

"דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר" (ירושלמי ראש השנה פרק ג', הלכה ה'). נראה כי הסבר לדברי "אור החיים" מצוי בביאורו לאחת מברכותיו של בלעם לישראל, בפסוק (במדבר כ"ד, ח'): "אל מוציאו ממצרים כתועפות ראם לו, יאכל גוים צריו ועצמותיהם יגרם".

"אור החיים" מבאר: "אל מוציאו ממצרים" – כהוצאת ניצוצות הקדושה משביים במצרים.

"מוציאו" – את ניצוץ הקדושה.

כלומר, כאשר יצאו בני ישראל ממצרים הם "בררו את כל ניצוצות הקדושה שהיו בקליפת מצרים".

פשר הדבר הוא כך (ונעמוד על הדברים בפירוט להלן, בביאור לפרשת "וישב"): הקב"ה "מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית". מעשה הבריאה לא היה חד פעמי וכל דבר בעולם נברא וממשיך להתקיים מכוח דבר ה'. הוויה זו של דבר ה' היא ניצוץ של קדושה והיא הממשיכה להוות ולקיים כל דבר בעולמנו. בתיקוני הזוהר (תיקון ס"ט, דף קט"ז, עמ' ב') מצינו כי דבר ה' מקיים אפילו את ה"סטרא אחרא" (הצד האחר וההופכי לקדושה) ובזוהר (בראשית דף ל"ז, עמ' א') מבואר הכתוב (נחמיה ט', ו'): "ואתה מחיה את **כולם**" – דברו של הקב"ה הוא המחייה אף מציאות גשמית מסואבת.

ברם, כאשר דבר ה' מקיים דבר טמא, הרי שהוא ניצוץ השבוי כביכול, בתוך קליפה. האדם מצווה על כן "ואתה תמשול בו" – כלומר, "לברר" ולשלוף את הניצוץ הקדוש מתוך הקליפה הטמאה ולתת לו משמעות טהורה.

בהתאם לכך מבאר "אור החיים" כי "תוקף הקדושה היא כשמבררת ענפיה". אדם משרה קדושה בעולם, עת שהוא מעניק לאותה מציאות משמעות קדושה ומסייע להוויה אלוקית להשתחרר ממציאות שבה ניצוץ אלוקי מחייה דבר סתמי שהוא קליפה ריקה.

אכילה כפעולה של גאולת ניצוצות קדושה משביים

בהתאם לכך מבאר "אור החיים" את המשך הפסוק (במדבר כ"ד, ח') "יאכל גוים צריו":

"האכילה היא להוציא ניצוץ הקדושה שבו, ותהיה נכללת בנפש ישראל, בסוד צדיק אוכל לשובע נפשו" (משלי י"ג, כ"ה).

הווי אומר, כי פעולת האכילה אינה רק גריסת אוכל בשיניים והנאת החך והלוע הגשמי, אלא היא פעולה של העלאת ניצוצות של קדושה. הכיצד?

מזון הוא הוויה גשמית ומציאות סתמית, שדבר אלוקים מהווה אותה ובלוע בה. האכילה מעבירה את המזון למצב שבו הוא מחייה אדם, שיש לו תכלית רוחנית. האדם האוכל מעניק אפוא באכילתו משמעות רוחנית לחלק האלוקי שהיה שבוי בהוויה ריקנית. נמצא כי אכילה חורגת מפעולה גשמית שהיא צורך הגוף, ויש לה משמעות רוחנית.

האכילה מעלה את המאכל לגבהים.

מכאן קצרה הדרך להבין כי האכילה מעלה לגבהים גם את האדם האוכל, כפי שנראה מיד להלן.

האכילה לפי תורת הכוונות של האר"י

אנו מכירים אכילה שהיא מעשה שיש בו קדושה, כגון: סעודת שבת, סעודת מצווה ובעיקר אכילת הקרבנות, שלגביהם נאמר במסכת פסחים דף נ"ט עמ' ב': "כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים".

אבל, לפי הסברו האמור של "אור החיים" נראה, כי גם לאכילה רגילה של דבר חולין, עשויה להיות משמעות רוחנית נשגבה, שהרי כאמור יש בה העלאת ניצוצות הקדושה.

אכן, תורת הכוונות של האר"י מחייבת אדם לכוון במעשיו השונים להוציא את ניצוצות הקדושה מקליפתם, והדבר לא מסויג ומוגבל לתפילה, לתורה ולדברים שבקדושה, אלא גם לדברים פיסיים כמו אכילה ושתייה. כך כתב רבי חיים ויטאל בשם האר"י ב"ספר הליקוטים" (על פרשת בראשית): "צריך האדם לכוון בעת אכילתו, שהוא מברר כל ניצוצות הקדושה אשר בתוכו, וזה שאמר הכתוב (דברים ח', ג'): "כי על כל מוצא פי ה' יחיה **האדם**"".

המונח "האדם" מסמל את הרוחניות שבו, והכתוב בא לומר כי הוא "אינו מתפרנס מן העשב, הלחם והבשר, כי אם מן הקדושה שבתוך המאכל, וזהו 'מוצא פי ה'' – וזו היא הכוונה האמתית שבאכילה".

הנה כי כן, האכילה חורגת ממעשה גשמי ומגושם, ויש בה מטרה רוחנית נעלה מעבר לקיום גופו של האדם. הכוונה הנכונה באכילה לא תמוצה על כן בכך שהאדם אוכל כדי שיהא **גופו** בריא לעבודת ה', אלא עליו להוסיף לכך כוונה נוספת. הכוונה המתבקשת היא, שדבר ה' הטמון באוכל ומהווה אותו (ניצוצות הקדושה), ייגאל מקיום סתמי וישמש לקיום נשמת האדם העורגת אל ה' ועובדת אותו.

האר"י אמר על כן כי זה פשר הכתוב (משלי י"ג, כ"ה): "צדיק אוכל לשובע **נפשו**", כי הצדיק "אינו אוכל לתועלת הגוף, כי אם לתועלת **נפשו**, שמברר (שולף החוצה) את אותם הניצוצות".

דרך הילוכה של הנשמה

רבי דוד שלמה אייבשיץ (מחבר הספר "לבושי שרד") בספרו "ערבי נחל" (פרשת חוקת, ד"ה "בהפטרה") מוסיף ומבהיר, כי האכילה היא צורך של הנשמה, לא רק מכיוון שזהו מעשה רוחני, אלא מכיוון שלמעשה זו אחת מן התכליות המרכזיות אשר לשמן ניתנה הנשמה בגוף האדם. הכיצד?

מהלכו של ה"לבושי שרד" סדור ומרהיב, כדלהלן:

א. כאמור, כל הבריאה הגשמית מתקיימת מכוח דבר אלוקים הממשיך בכל רגע נתון להוות ולקיים אותה. דבר אלוקים זה הוא "ניצוץ" של קדושה והוא כביכול חלק אלוה ממעל, שנפל לתוך קליפה גשמית ונבלע בדומם, צומח וחי שאותם הוא מקיים. הניצוץ שהוא חלק אלוה ממעל, שרוי בבדידות בתוך קליפה סתמית, שאינה אלא הוויה גשמית ריקה מתוכן. על כן "הוא בשביה ובצער שם מאוד, לא יוכל לצאת משם".

ב. האדם הוא אשר צריך לגאול ניצוץ זה משביו ולצורך כך ברא ה' את האדם באופן שיהא בו מן החי, מן הצומח ומן הדומם.

- הגוף – הוא בבסיסו חומר דומם הלקוח מן העפר;
- הנפש הצומחת, אשר מכוחה גדל האדם וצומח (לא רק בצעירותו אלא אף בזקנתו, – תאי גופו מתרבים יום יום) – היא בבחינת צומח;
- הנפש המתאווה – אלו תאוות הגוף וסערת רגשותיו "שהוא בבחינת חי, כי כל חי יש לו נפש בהמית".

ג. נמצא כי האדם כלול מדומם, צומח, וחי, ו"בתוך כל אלה נפח הקב"ה נשמה קדושה חלק אלוה ממעל". בבוא נשמה קדושה זו לתוך גוף האדם, שיש בו דומם, צומח, וחי, הצטווה האדם שיגביר נשמתו כך שזו תשלוט

ותשרור על כל חלקי גופו אלה וישבר את כל התאוות למען כבוד ה' ובכך יידבק החלק הקדוש בכל אחד ממרכיבי גופו.

ד. "מין מוצא את מינו וניעור" – "הניצוץ האלוקי, אשר בדומם או בצומח או בחי, דבק מיד בנשמה". בהתאם לכך נמצא כי כאשר האדם אוכל וממזג אל תוכו מן הדומם, הצומח או החי, הרי שהוא ממשיך את פעולת הנשמה לגאול את ניצוצות הקדושה ממרכיביו הגשמיים של העולם הזה.

ה. תכלית הנשמה היא אפוא לשמש מעין "כליא ברק" לקדושה ולניצוצות אלוקיים שיש בכל דבר דומם בעולם הזה. ממילא, כשהאדם סופג אותם אל תוכו באכילתו, הרי שהם הופכים להיות משרתים לתכלית נעלה של החייאת האדם המשרת את בוראו ומרבה כבוד שמיים וממילא ע"י אכילה זו הוא גואל ניצוצות אלוקיים אלו משביים.

ו. **בפעולתו זו אדם מרבה כבוד שמיים ומוסיף חיות לנשמה ולכל אחד ממרכיבי הווייתו.**

השבת אבדה כביכול לקב"ה

הרב חיים טירר מטשרנוביץ בספרו "באר מים חיים" (על ויקרא ט', מ"ג) מוסיף נדבך נוסף לדברים ואומר, כי באכילה שיש בה העלאה של ניצוצות הקדושה יש אף משום "השבת אבדה" כביכול לקב"ה.

ובלשונו הזהב:

"בוראנו תיקן וייסד הבריאה לאכול ולשתות כדי לתקן את הנבראים התחתונים, להעלות את ניצוץ הקדושה שבהם, המחייה אותם מאור פני מלך חיים, כי זה הוא תכלית השלימות הנאה והיפה עבודת שמו יתברך **להחזיר האבדה לבעליה, וחותם המלך לחותמו, והקב"ה מתענג מזה כשבא אליו הניצוץ הזה, כבן הבא לאביו ממרחקים אחר כמה שנים, וגם הניצוץ שמחתו גדולה**".

בדומה לכך כתב ה"באר מים חיים" (על במדבר ט"ו, י"ט) "שיכול האדם להגביה על ידי מאכלו כל בירורי ניצוצות הקדושה, אשר התפזרו בכל פינות העולם בכל הדברים המגושמים, ונדחים יקבץ להשיבם אל חיק אביהם. **וזה שמחה עצומה לפניו יתברך, כשמחת הבן החביב הבורח מבית השביה ממרחקים ובא אצל אביו**".

מאכלו של צדיק

בהתאם למהלך זה יובן מדוע יש סגולה יתירה באכילת מאכל ע"י צדיק. לכאורה, אכילה היא דבר מגושם וככל שאדם יותר צדיק, כן יסתייג מכך. אולם, אם רואים באכילה מעשה שיש בו העלאת ניצוצות הקדושה, הרי שמשתנה כל נקודת המבט.

אדם המכוון את הכוונות שעליהם הורה האר"י בעת אכילתו, אינו עוסק בצרכי הגוף, אלא בצרכיה הרוחניים של הנשמה. הוא נוטל הוויה אלוקית הטמונה במאכל סתמי ומעלה אותה לקדושה וככל שתכלית חייו מרוממת יותר, כן נמצא כי ההוויה הקדושה שנבלעה באוכל וקיימה אותו, עוברת כעת לשרת תכלית רוחנית נשגבה יותר. נמצא כי אכילתו של צדיק היא פעולה חשובה מאוד של בירור הניצוצות הקדושים, הן על שום שכוונותיו בעת האכילה רוחניות הן, והן מכיוון שהניצוץ האלוקי עובר כעת לשרת הוויה נשגבה יותר – של אדם המרבה כבוד שמיים.

בדרך זו מתבארים דברי האר"י בספר הליקוטים (פרשת ויצא): "עיקר אכילת האדם הוא לצורך הבירור (ההפרדה של ניצוצות הקדושה מקליפתן), כי כשאוכל – מתדבק בנשמתו הניצוץ של הקדושה...ועל כן אמרו חז"ל (פסחים דף מ"ט, עמ' ב'): 'עם הארץ אסור לאכול בשר', מפני שאינו יודע לברר. אמנם, הצדיק והתלמיד חכם, בברכות שמברך על אכילתו תחילה וסוף, הוא מברר את הקדושה מתוך הקליפה".

הנה כי כן, יש אכילה שאינה דבר גשמי ומגושם. "אור החיים" מבאר כי יש אכילה החורגת מצרכי הגוף ומגשימה צורך של הנשמה. זאת מכיוון שכל דבר גשמי בעולם הזה מתהווה ומתקיים מכוח דבר ה', שהוא ניצוץ קדוש וחלק אלוה ממעל. ניצוץ אלוקי זה שבוי בהוויה הגשמית שסביבו, שהיא זרה ומנוכרת לו, והוא מתגעגע ועורג אל כור מחצבתו. יש לניצוץ זה דרך לחזור. באדם יש גוף המורכב מדומם, צומח, וחי, המתמזג עם נשמה אלוקית. על כן, כאשר האדם אוכל, הוא גואל את הניצוץ האלוקי מהווייתו הסתמית, מוסיף חיות למרכיבי גופו וממזג אותו עם נשמתו שלו. בכך מוסב עונג רב לניצוץ האלוקי ואף לקב"ה אשר "בן אובד" שלו שב לחיקו.

יש אפוא לכוון בפעולת האכילה לא רק כי הגוף יהא חזק ובריא לעבודת ה', אלא אף כי המאכל ייגאל מסתמיותו ויתמזג עם מי שמשרת את ה'. אדרבה ככל שהאוכל הוא איש קדוש יותר, כן זוכה המאכל לעלות לדרגה גבוהה יותר.

מה יכול אפוא להיות יותר ראוי מאשר העלאת ניצוצות הקדושה ע"י מתן מאכל למלאך ה', שבא בצל קורתו של אברהם אבינו בלבוש גופני. הגוף הגשמי מאפשר אף למלאך לאכול ולהעלות את ניצוצות הקדושה למקום עליון, שהרי הם מתמזגים עם הוויה שאין למעלה הימנה בקדושתה.

כעת, פשיטא מדוע רץ אברהם לתת מזון למלאכים!

פרשת חיי שרה

צדיקים גם במותם הם חיים

מוות בקרית ארבע

פרשת "חיי שרה" עוסקת בפטירתה של שרה אמנו ונאמר (בראשית כ"ג, ב'): "ותמת שרה בקרית ארבע היא חברון בארץ כנען, ויבא אברהם לספוד לשרה ולבכותה". מה הנפקות בנקודת הציון שבה מתה שרה? וכי ציין הכתוב באיזו עיר נפטרו אברהם, יצחק, יעקב, רבקה ולאה?

כמו כן יש להבין, מדוע היה חשוב לומר "קרית ארבע היא חברון" להודיענו כי לעיר שבה נפטרה שרה יש שני שמות ולא רק שם אחד? אין זאת אלא, כי שמות המקום שבו נפטרה שרה, מבטאים מסר מהותי כלשהו הקשור למאורע. ובכן, מה בא הכתוב לומר בציינו שמות אלו למקום הפטירה?

שרה לא מתה

"אור החיים" מבאר כי הפסוק בא לומר ש"לא תתייחס המיתה לצדיקים". ההסבר הוא כך:

א. המונח "קריית ארבע" מבטא "עיר הבנויה מארבעה יסודות, ששרה נפרדה ונסעה מהם". כלומר, גוף האדם מורכב מארבעה יסודות חומריים של אש, רוח, מים ועפר, כפי שמצינו ברמב"ם הלכות יסודי התורה פרק ד', הלכה א': "ארבעה גופים הללו שהם אש ורוח ומים וארץ הם יסודות כל הנבראים למטה מן הרקיע".

ב. "אור החיים" מרחיב בהקשר זה בביאורו על בראשית ו', ה' כי מדובר בארבעה נדבכים של הגשמיות שהאחד נעלה ממשנהו: "האדם מורכב מארבע יסודות אש, רוח, מים, עפר. הדרגה הפחותה היא העפר, כי הוא עכור וגס מכולם; למעלה ממנו יסוד המים; למעלה ממנו יסוד האש; למעלה מהאש יסוד הרוח, שהוא הרוחני שבכולם.

יש בריה שעיקר יסודה הוא המים כדגים הגדלים במים, ויש בריה שעיקר יסודה מן הרוח כעופות, והגם שנברא מן הרקק (שלולית, כאמור במסכת חולין דף כ"ז, עמ' ב') עם כל זה ה' הגביר בהם יסוד הרוח ולזה לא ינוחו הציפורים העפות והן כבחינת הרוח; ויש בריה שעיקרה מן האש כסלמנדרה. ויסוד היסודות הוא העפר שנאמר (בראשית ב', ז'): 'וייצר ה'...את האדם עפר מן האדמה' שהוא יסוד הגס והעב שבארבעת היסודות. על כן ישיבתו ומנוחתו של האדם באדמה ולא יסבול דירה במים ולא באוויר ולא באש".

ג. כלומר, יש מערכת סדורה להשתלשלות המציאות הפיסית ממקורה הרוחני. בנקודת קיצון אחת מצויה הרוח, מתחת לה מצויה האש, שהיא מציאות רוחנית/גשמית מופשטת, גשמיים ממנה הם המים, ומגושם לחלוטין הוא העפר.

ד. הנשמה היא היסוד הרוחני המופשט לחלוטין הנמצא מעל ליסוד האש. נשמת האדם שואבת כל אחד מן היסודות וכך מתחברים ומתקיימים יחד ארבעת מרכיבי החומר הגשמי של האדם.

ה. עם מותו של האדם ניטלת הנשמה ממנו וממילא נפרם החיבור בין ארבעת המרכיבים הגשמיים של האדם, הווייתו הגשמית חדלה להתקיים והוא מתפורר ונמוג.

ו. ביחס לשרה נאמר כי "קרית ארבע היא חברון". חברון מלשון חיבור. ללמדך כי הגם ששרה מתה וארבעת מרכיבי גופה היו אמורים להיפרד בצאת נשמתה, שהיא הגורם המאחד ביניהם, הרי שנשמתה נותרה בבחינת "חברון", "והיא משפיעה בהם בחינת חיבור, כי הצדיקים הגם שימותו הגוף אינו משולל חיים".

כלומר, הפסוק בא לומר כי שרה אמנם מתה, ארבעת מרכיבי הגוף "קרית ארבע" היו אמורים להתפרק, אך בפועל – "היא חברון". הנשמה נותרה קשורה בגוף ועל כן אין זו מיתה מלאה.

נמצאנו למדים כי יש מציאות שבה גם לאחר מיתה, נשארת הנשמה קשורה לגוף, ובכך היא מגנה עליו מכיליון וממיתה גמורה.

צדיקים במיתתם קרויים חיים

"אור החיים" מביא את דברי חז"ל בגמרא במסכת ברכות דף י"ח, עמ' ב' כי "צדיקים במיתתם נקראו חיים, שנאמר (שמואל ב', כ"ג, כ'): 'ובניהו בן יהוידע בן איש חי רב פעלים'" ומבארת הגמרא את המונח "בן איש חי", שאפילו במיתתו קרוי חי.

כמו כן, מביא "אור החיים" את דברי הגמרא במסכת שבת דף קנ"ב, עמ' ב', בה רואים אנו צדיקים שגם במיתתם חיים הם. בגמרא שם מצינו כי קברנים חפרו בקרקע של רבי נחמן ונתקלו במת. והנה לפתע גער בהם המת על כי הם מטרידים את מנוחתו. באו הפועלים וסיפרו על כך לרבי נחמן. הלה יצא למקום, פגש במת מדבר ושאל אותו: "מי אתה?" אמר לו המת: "אני אחא בר יאשיה" (אחד מן האמוראים). אמר רבי נחמן למת: וכי לא נאמר "עתידים צדיקים שיעשו עפר?" השיב לו המת: נאמר (משלי י"ד, ל'):"ורקב עצמות קנאה" – מי שהייתה קנאה בליבו, עצמותיו מרקיבים אבל אדם שאין קנאה בליבו, אינו נרקב לאחר מותו. הגמרא ממשיכה ומציינת כי רבי נחמן מישש את המת וראה שיש בו ממש. כיוון שכך אמר לו: "יעמוד אדוני וילך לביתו". השיב לו המת כי אינו רשאי לעשות כן, שכן נאמר (יחזקאל ל"ז, י"ג): "וידעתם כי אני ה' בפתחי את קברותיכם ובהעלותי אתכם מקברותיכם עמי". כלומר: המת יכול לצאת מקברו רק ברשותו של הקב"ה. בלי רשות זו אין הוא יכול לצאת מקברו אף שבפועל הנשמה קשורה בגופו ומכוחה אין הגוף מתפורר ואף יש בו חיות. אמר ר' נחמן למת: "הרי נאמר (בראשית ג', ל"ט): "כי עפר אתה ואל עפר תשוב"? השיב המת: "כתוב זה מתקיים שעה אחת קודם תחיית המתים". כלומר: המתים חוזרים לעפרם רק שעה אחת לפני תחיית המתים, ועד לאותה עת עשויים חלק מן המתים, הצדיקים שבהם, להמשיך ולחיות באופן מסוים בתוך קברם, גם לאחר מותם ואף לתקשר עם הבריות. רק לצאת מקברם בלי רשות של הקב"ה אין הם יכולים.
הנה כי כן "לא תתייחס המיתה לצדיקים".

המת ממשיך להיות חי בעולמה של תורה

יתירה מכך מצינו במסכת כתובות דף ק"ג, עמ' א'. שם נאמר כי בשעת פטירתו של "רבי", הלא הוא רבי יהודה הנשיא, הוא ביקש מבניו "נר יהיה דלוק במקומו, שולחן יהיה ערוך במקומו, מיטה תהא מוצעת במקומה". כלומר, הוא ביקש מבניו שיסדרו את הבית בדיוק כשם שנהגו בחייו. לשם מה? הגמרא מבארת כי רבי יהודה הנשיא יצא מקברו והגיע לביתו כל ערב שבת בין השמשות גם לאחר מותו וממילא היה זקוק לנר דלוק ולמיטה מוצעת. שמא בכך לא די, הרי שמבאר רבי עקיבא איגר ב"גיליון הש"ס" בשם "ספר חסידים" (סימן תתשכ"ז): "רבי היה נראה לבני ביתו בבגדי חמודות, שהיה לובש בשבת, ופוטר את הרבים בקידוש היום".
כלומר: רבי המת עשה קידוש והוציא ידי חובתם את האנשים החיים החייבים בקידוש.

ממשיך ר' עקיבא איגר ומציין שם: "ולא כשאר המתים שהם חופשיים ממצוות, כי צדיקים חיים אחרי מותם ופוטרים בקידוש". כלומר, מי שפטור מעול מצוות ומערבותו לזולתו אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתם. אבל, רבי יכול היה להוציא אחרים ידי חובתם בקידוש, שכן הדין לפיו המתים חופשיים מן המצוות לא חל על צדיקים, שנחשבים לחיים גם לאחר מותם. עד כדי כך!

כשהנשמה מאירה – גם הגוף קיים

"אור החיים" ממשיך ומבאר כי נאמר על שרה כי היא בגדר של "חברון" ונפשה החיה ממשיכה לחבר את מרכיבי גופה, שכן ככלל עם חדלון הנפש מפסיקה השאיבה של כל אחד ממרכיבי הגוף ממשנהו וממילא יש נסיגה וירידה של כל מרכיב אל מה שנחות ממנו, כפי שמצינו ברמב"ם הלכות יסודי התורה פרק ד', הלכה ה': "מקצת הארץ הקרובה מן המים משתנית ומתפוררת ונעשית מים, וכן מקצת המים הסמוכים לרוח משתנים ומתמסמסים ונהפכים לרוח (התאדות), וכן הרוח מקצתו הסמוך לאש משתנה ומתחולל ונעשה אש".

ברם, "אור החיים" מחדש כי: "יימצא שבאמצעות דביקות האדם בקונו יתהפכו היסודות כולם ליסוד האש ויסוד האש ליסוד אש הנשמה".

כלומר, כאשר אש הנשמה ממשיכה לבעור באדם, לא מתפוררים מרכיבי הגוף ואינם שבים למקורם.

בדומה לכך מבאר רבינו בחיי על בראשית ב', ז':

"נתבאר במופת כי האדם מורכב משני גורמים: האחד מהם חי בטבע (הנשמה שמהותה חיים), והשני מת בטבע והוא הגוף, ומפני שהתחברו קורה לכל אחד מהם מקרה חברו: לגוף תהיה חיות אשר היא ההרגש, מפני הנפש; ולנפש יקרה המוות אשר הוא העונש מפני הגוף המטעה אותה.

וכאשר נבדל כל אחד משניהם מחברו, נתייחד לגוף המוות הגמור אשר הוא טבעו, ונבדל ממנו החיות המקרי שקרה לו קנייתו מן הנפש. ונתייחד לנפש החיות הגמור אשר הוא טבעה, ונבדל ממנה המוות המקרי אשר קרה לה מפני השתקעה בגוף".

נשמה עוזבת גוף כשהוא גשמי ולעיתים הגוף נהיה רוחני

הכיצד קורה כי הנשמה ממשיכה להאיר והגוף ממשיך להתקיים, אף לאחר מותו של אדם?

על כך משיב "אור החיים" (על בראשית א', א') כי הנשמה ירדה משמי שמיים "ירידה לצורך עליה". בסיימה את תפקידה כאן, שבה הנשמה לצור מחצבתה הקדוש הרוחני והנשגב, מעל כנפי השכינה. לשם כך עליה להיפרד מן הגוף שעמו נאבקה כל חייה בהיותו גשמי. ממילא, עם עזיבת הנשמה את הגוף, שב הגוף אל עפרו ומתפורר. אבל, יש מקרים שבהם הנשמה זיככה את הגוף וכל האדם, גם בחלקו הגשמי, הפך לרוחני. במקרים אלו הגוף לא נאבק בנשמה אלא דווקא משרת אותה ונהיה רוחני כמוה.

כך כותב הרמח"ל בספרו "דרך ה'" חלק א', פרק ג': "גזרה החכמה העליונה, שיהיה האדם מורכב משני הפכים, דהיינו מנשמה שכלית וזכה, וגוף ארצי ועכור, שכל אחד מהם יטה בטבע לצדו, דהיינו הגוף לחומריות והנשמה לשכליות. ותמצא ביניהם מלחמה, באופן **שאם תגבר הנשמה, תתעלה היא ותעלה הגוף עמה...** ולאדם הזה יכולת להשפיל חומרו לפני שכלו ונשמתו, ולקנות שלימותו".

תורה מזככת את הגוף

"אור החיים" על ויקרא כ"ו, י"א מבאר, כי זיכוך הגוף באופן האמור יושג "באמצעות התורה כמאמר הכתוב (משלי ו', כ"ב): "בשכבך תשמור עליך", וכן נאמר (ויקרא כ"ו, ו'): "ושכבתם ואין מחריד" וכן (ישעיה נ"ז, ב'): "ינוחו על משכבותם" שלא תשלוט רימה בגופם להחרידם בקבר, ותמצא שהצדיקים אין רימה בגופם".

"אור החיים" מסיק "הבטיח ה' כי התורה והמצווה מסוגלת להשבית רוח הטומאה מן הגוף, ולכן אמרו חז"ל (כתובות דף ק"ג, עמ' ב'): 'יום שמת רבי בטלה טומאה (טומאת מת)'".

מעשים טובים מזככים את הגוף

התורה מזככת את הגוף וגם מעשים טובים עשויים להפוך את גוף האדם לרוחני. כך מבאר "אור החיים" על שמות כ"א, ד':

> "כאן רמזה התורה סוד גדול והוא, שיש לך אדם שקנה נשמתו באמצעות חוזק מעשיו הטובים. ואפילו אחר יציאת נשמתו, אף על פי כן עודנה עמו, ונשאר חי אפילו אחר מותו".

נשמה לא עוזבת גוף רוחני

"אור החיים" על בראשית א', א' מסכם את המהלך בהבהירו כי "רצונו יתברך בזה הוא, שע"י מעשה האדם יתעצם להפוך את החומר שהוא הגוף עד שיהיה נחשב

צורה (דבר רוחני ומופשט), והנה תמצא (מסכת שבת דף קנ"ב, עמ' ב') שהצדיקים אינם חוזרים להיות עפר כי זיככו את החומר שלהם עד שנעשה רוחני".
כלומר, אם זיכך אדם את הגוף והפכו לרוחני ונשגב, הרי שהנשמה אינה צריכה להיפרד ולעזוב אותו כדי שתוכל להידבק שוב בה' ואין סתירה בין הווייתה הרוחנית לבין הווייתו של הגוף.
במקרים אלו אין הנשמה נפרדת לחלוטין מן הגוף, וממילא הוא ממשיך להתקיים.

הנה כי כן, שרה מתה. בכו את מותה. קברו אותה. התקיימה בשרה הגזירה שנגזרה על אדם הראשון ועל כל זרעו – לשוב אל העפר.
ועם זאת, כאשר נאמר כי אברהם ספד לשרה וביכה את מותה, כתובה המילה "לבכותה" כשהאות כ' קטנה, שכן אברהם לא הרבה לבכות. אכן, למעשה שרה לא מתה!
"לא תתייחס המיתה לצדיקים", כי "צדיקים גם במותם הם חיים".
"אור החיים" מלמדנו כי אצל שרה "קרית ארבע היא חברון". ארבעת מרכיבי גוף האדם נשארו חבורים יחדיו. הנשמה ממשיכה ומחברת אותם, כי מחוברת היא אליהם. נשמה חייבת לעזוב דבר גשמי כדי לחזור אל כור מחצבתה האלוקי. אבל, אם הגוף הזדכך ע"י תורה או מעשים טובים והפך לרוחני, הרי שהנשמה לא עוזבת אותו והאדם ממשיך לחיות. פיסית.
אכן, כשהנשמה מאירה גם גוף לוט בערפל מפיק אור נעים.

פרשת תולדות

קדושה אישית כמפתח של ברכה

מסירת מפתח של ברכות

יעקב נטל את הברכות של יצחק, וכך נאמר (בראשית כ"ז, כ"ז-כ"ח): "ויגש וישק לו וירח את ריח בגדיו **ויברכהו**, ויאמר ראה ריח בני כריח שדה אשר ברכו ה'. **ויתן לך האלהים מטל השמים ומשמני הארץ, ורב דגן ותירוש**".

"אור החיים" מדייק מה פשרה של ו' החיבור שהוצמדה למילים "ויתן לך"?

תשובתו של "אור החיים" היא, שיצחק כבר בירך את יעקב מיד בשעה שזה ניגש אליו, שהרי נאמר "ויברכהו". לאחר שיצחק הריח מבנו ריח גן-עדן, הוא הוסיף ואמר "ו(גם) יתן לך מטל השמיים".

כלומר, יצחק בירך את יעקב ברכה כללית, ולאחריה באה ברכה מפורטת של "ויתן לך".

ובכן, מהי הברכה הכללית שנתן יצחק ליעקב?

מאחר שבברכת "ויתן לך" נכלל לכאורה כל דבר משמיים ועד ארץ, מה נאמר בברכה הכללית?

על כך משיב "אור החיים" כי הברכה הכללית שקיבל יעקב מיצחק היא מה שנקרא "**מפתח הברכות**".

ובלשונו של "אור החיים": "ומה שלא פירש הברכות הרמוזות ב"ויברכהו", אולי שיכוון על דרך מאמר חז"ל ש**מפתח הברכות** נתנו ה' לאברהם, ואברהם ליצחק ועתה מסרו יצחק ליעקב, והוא אומרו 'ויברכהו' פירוש מסר לו הברכות שיהיו ברשותו".

הכוח לברך

הווי אומר כי יש "כוח ברכה", שאותו נתן ה' לאברהם, ומפתח ברכה זה עבר מדור לדור.

"אור החיים" מפנה בהקשר זה לדברי חז"ל (במדבר רבה פרשה י"א, ב') ביחס לברכת אברהם בלכתו מארצו ממולדתו ומבית אביו (בראשית י"ב, ב') "ואעשך לגוי גדול **ואברכך** ואגדלה שמך **והיה ברכה**".

חז"ל שואלים, מאחר שנאמר לאברהם "ואברכך" מה באה ללמדנו האמירה "והיה ברכה"? "אלא אמר לו הקב"ה "משבראתי עולמי ועד עכשיו הייתי זקוק לברך (בעצמי) את בריותיי, שנאמר (בראשית א', כ"ב): 'ויברך אותם אלהים'. אבל, מכאן ואילך הרי הברכות מסורות לך. מי שנראה לך שראוי לברכו – ברכהו, וברוך יהיה. לפני מותו מסר אברהם את כוח הברכה ליצחק שנאמר (בראשית כ"ה, ה'): "ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק". רש"י מביא את דברי חז"ל: "אמר הקב"ה לאברהם 'והיה ברכה' – הברכות מסורות בידך לברך את מי שתרצה, והקב"ה מסרן ליצחק". על כן נאמר (שם כ"ה, י"א): 'ויהי אחרי מות אברהם ויברך אלהים את יצחק בנו'.
מפתח זה של ברכות נמסר הלאה מדור לדור.
"יצחק ברך את יעקב, ויעקב ברך את שנים עשר השבטים, שנאמר (שם, מ"ט): 'כל אלה שבטי ישראל שנים עשר וזאת אשר דבר להם אביהם ויברך אותם'. מכאן ואילך אמר הקב"ה הרי הברכות מסורות לכם, הכהנים יהיו מברכים את בני, כשם שאמרתי לאברהם אביהם 'והיה ברכה'. לכך נאמר (במדבר ו', כ"ד–כ"ז): 'כה תברכו את בני ישראל אמור להם: יברכך ה' וישמרך. יאר ה' פניו אליך ויחנך. ישא ה' פניו אליך וישם לך שלום. ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם'".

ברכת יעקב ליוסף – מסירת מפתח הברכות

"אור החיים" חוזר בהקשרים שונים על רעיון זה של מסירת מפתח הברכה מדור לדור. כך למשל בדבריו על ברכת יעקב ליוסף (בראשית מ"ח, ט"ו) תמה "אור החיים" מהי הברכה ליוסף, שהיא כללית ואינה מפורטת?
הרמב"ן פירש כי ברכת יעקב ליוסף היא ברכת יעקב לבניו "ישימך אלוקים כאפרים וכמנשה".
אולם, "אור החיים" מציין כי "אין הדעת נוחה בזה, כי למה לא יתברך יוסף עצמו בדברים הנוגעים אליו בפרטות"? על כן מבאר "אור החיים" על פי דברי המדרש האמורים "שמפתח הברכות היה ביד אברהם ומסרו ליצחק, ויצחק מסרו ליעקב, ויעקב מסרו ליוסף **ובאומרו "ויברך את יוסף" – פירוש מסר בידו מפתח הברכות"**.

איך עובר המפתח מאדם לאדם?

דברים אלו מעוררים קושי מהותי, כדלהלן:

א. שהרי לכאורה, ברכה של אדם פירושה תפילה שלו לקב"ה כי יסייע למישהו וישפיע עליו שפע ממרום.

ב. "מפתח ברכה" הוא אם כן כוח תפילה שיש בידי אדם שתפילתו נענית.

ג. ותפילה של אדם נענית מכוח סגולותיו האישיות. כך למשל מצינו בגמרא במסכת תענית דף כ"ה, עמ' ב': "מעשה ברבי אליעזר שירד לפני התיבה ואמר עשרים וארבע ברכות ולא נענה. ירד רבי עקיבא אחריו ואמר 'אבינו מלכנו אין לנו מלך אלא אתה. אבינו מלכנו למענך רחם עלינו' וירדו גשמים. היו חכמים מרננים על כך שתפילת רבי אליעזר לא נענתה. יצאה בת קול ואמרה לא מפני שזה גדול מזה, אלא שזה מעביר על מידותיו (ותרן) וזה אינו מעביר על מידותיו".

ד. סגולות אישיות לא עוברות בירושה. כך למשל, עשיו לא ניחן בסגולותיו של יצחק.

ה. אם כן, מכיוון שמדובר בסגולות אישיות של אדם, שמכוחן תפילתו נענית, כיצד ניתן "למסור מפתח" של ברכות מאב לבן? וכי מדובר במפתח פיסי העובר מיד ליד?

החסר נשלם מעצמו

על שאלה זו משיב "אור החיים" על בראשית ל"ג, י"א כדלהלן:

יעקב אומר שם לעשיו: "קח נא את ברכתי אשר הבאת לך כי חנני אלהים וכי **יש לי כל**".

דרכו של יעקב הייתה תמיד להקטין את עצמו ולא להראות לאיש את עושרו. מדוע אם כן אמר יעקב לעשיו כי יש לו כל? "אור החיים" מבאר כי האמירה "יש לי כל" אינה מתייחסת לעושר גשמי, אלא לבחינת הקדושה שנקראת "כל".

"בחינה זו כשתהיה מושגת באדם, אין החיסרון עושה רושם והחסר נשלם מעצמו". כלומר, המונח "כל" מבטא קדושה, כי מי שמשיג קדושה יושב על מבועי הברכה, וכמוהו כמי שיושב "על פלגי מים" שאין החיסרון שולט בו ו"החסר נשלם מעצמו". אם תיטול כוס של מים ממעיין לא תגרע ממנו, שכן מי המעיין ינבעו עוד ועוד. אכן, יעקב אומר (בראשית ל"ב, י"ג): "ואתה אמרת היטב איטיב עמך ושמתי את זרעך **כחול הים** אשר לא יספר מרוב". אי אפשר לעשות "חור" בשכבת חול, שכן הוא מיד מתמלא שוב מעצמו.

בהתאם לכך מובן, כי יעקב אמר לעשיו, שהוא מוזמן לקחת את המתנות הרבות שיעקב שלח אליו. עשיו סרב ועל כך אמר לו יעקב, כי הוא ניחן ב"כל" שזהו שפע רוחני שמחמתו "החסר נשלם מעצמו", ואם כן יואיל נא עשיו לקחת מלוא הכף, שהרי יעקב לא נחסר מכך מאומה.

"כל" מבטא מקור של ברכה ושפע

הכינוי "כל" כבסיס לשפע אלוקי שכיח מאוד בתורת הסוד.

אחד מהראשונים, הרב יוסף ג'יקטיליה (המאה הי"ג) בספרו "שערי אורה" (שער א') מבאר: "ולפעמים נקרא שם אדנ"י בכינוי 'כל', והטעם לפי שלא יחסר כל בו, שהרי כל מיני השפע והאצילות וכל מיני הברכות והקיום כולן נכנסים בתוכו. ונקרא 'כל' לפי שהכל בו, וכל מיני צורך שיצטרך דבר בעולם אין לבקש אלהות אחרת ולא ממקום אחר, כי הכול כלול בתוך שם הוי"ה, וממקום זה יפיק כל שואל רצונו כל אחד ואחד כפי חפצו ורצונו, בהיותו קורא אותו באמת... והמידה הזאת הנקראת 'כל' נתנה ה' במתנה לאברהם, כמו שהודענוך, שהרי היא יסוד הברכה והבריכה".

"בכל מכל כל" – בחינת הקדושה שנקראת "כל"

"אור החיים" מבאר כי יסוד הברכה שמחמתה "החסר נשלם מעצמו" טמון בקדושה רוחנית שנקראת "כל", וזו תכונה ששלטה בכל אחד מן האבות. בדבריו אלו מסתמך "אור החיים" על הגמרא במסכת בבא בתרא דף י"ז, עמ' א': "שלשה לא שלט בהן יצר הרע, אלו הן, אברהם, יצחק ויעקב שנאמר בהם **'בכל' 'מכל' 'כל'**. ומבאר רש"י: באברהם נאמר (בראשית כ"ד, א'): "וה' ברך את אברהם **בכל"**; ביצחק נאמר (שם כ"ז, ל"ג): "ואוכל **מכל"**, ביעקב נאמר (שם ל"ג, י"א): "כי יש לי כל", כלומר לא חסרו שום טובה".

"זוהי ברכת כל והיא סוד 'כד הקמח לא כלתה' (מלכים א', י"ז, ט"ז) ועיין מה שפירשתי בפסוק (בראשית ל"ג, י"ח) 'ויבא יעקב שלם' וברכה זו זכו בה כל האבות: אברהם 'בכל', יצחק 'מכל', יעקב 'כל', וזה סודה. ומעתה נותן טוב טעם באומרו קח נא את ברכתי וגו' כי חנני אלהים וכי יש לי 'כל', והנחסר נשלם מעצמו".

מה פשר ההקבלה בין קדושה לבין המילה "כל"?

הסברו של "אור החיים" כי המילה "כל" מבטאת דרגה של **קדושה** טעון הבנה והעמקה.

מדוע מי שנוהג בקדושה רוחנית, זוכה לשפע **גשמי**, עד כדי כך שהחסר נשלם מאליו?

כמו כן יש להבין כיצד מסבירים הדברים מהו "מפתח של ברכה", שאותו מוסר אדם לאדם, ואשר מכוחו הוא יכול לברך את זולתו. הן אף אם נניח כי הקב"ה נותן שפע רב לאדם קדוש, מהיכן שואב הוא את הכוח לברך **מישהו אחר**, שאינו קדוש, כך שגם הוא יקבל שפע?

כי כל בשמים ובארץ

כדי להבין את דברי "אור החיים" נקדים ונלמד את דברי הזוהר המתייחסים לכתוב (דברי הימים א' כ"ט, י"א): "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד כי **כל בשמיים ובארץ** לך ה' הממלכה והמתנשא לכל לראש".

הרמ"ק (רבי משה קורדובירו) בספרו הקבלי "פרדס רמונים" שער א', פרק ח', מציין כי כל אחת מן המילים בפסוק "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת" וכו' נמשלת לאחת משבע הספירות האלוקיות: חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד, מלכות. 'הגדולה' משולה לחסד, 'הגבורה' משולה לגבורה וכן הלאה.

בהתאם לכך נמצא כי המילה "כל" מקבילה למילים "בשמיים ובארץ", המשולה ליסוד.

"כל" מבטא אם כן שלמות וכוליות, שנכללים בה שמיים וארץ.

התנא רבי יונתן בן עוזיאל תרגם את המילים "כל בשמיים ובארץ" – "דאחיד בשמיא ובארעא" כלומר, השמיים והארץ אחודים וקשורים זה בזה. מי מאחד שמיים וארץ? האדם!

בזוהר (חלק ב' דף קט"ז, עמ' א') מובאים דברי תרגום יונתן אלו ומבואר, כי לכך מכוונים דברי הסוגיה במסכת חגיגה דף י"ב, עמ' ב' "על מה העולם עומד, על עמוד אחד ששמו צדיק, שנאמר (משלי י', כ"ה): 'וצדיק יסוד עולם'".

רבי מנחם נחום טברסקי מטשרנוביל בספרו "מאור עיניים" על פרשת "לך לך" מבאר, כי המונח "צדיק" מכוון למי שמקשר "כל המידות הטובות מרום השמיים ועד הארץ, כמו שמצינו בתרגום יונתן: דאחיד בשמיא וארעא".

הווי אומר, כי יש אדם הנקרא "צדיק יסוד עולם" המאחד בין שמיים וארץ והוא הנקרא "כל".

קדושה מראש עד יסוד

בעקבות דברי מבוא אלו נבאר את דברי "אור החיים", באופן סדור:

א. השפע הגשמי בעולם הזה נובע ממרום. ההשגחה האלוקית והאור האלוקי הם המעניקים ברכה לעולם.

ב. **האיחוד של שמיים וארץ משמעו כי האור האלוקי שופע ומציף את ההוויה הארצית וממילא מביא לשפע מלא ומוחלט.** המילה "כל" משמעה "כוליות" ושלמות. אין לך שלמות גדולה יותר מאשר מציאות שבה השמיים והארץ מתאחדים במובן הזה שיש "שלום" ביניהם ולא סתירה.

ג. כלומר, במצב זה של כוליות, כשהארציות אינה מגושמת אלא משרתת רוחניות צרופה – מושג המצב של איחוד בין שמיים וארץ, שהוא מקור הברכה הנכסף.

ד. רמז יפה לכך טמון בכך שהאותיות "כ" ו "ל", הן בדיוק באמצע האלף בית. העולם נברא באמצעות "מילים" ("במאמרו ברא שחקים"; "בעשרה מאמרות נברא העולם"; "הוא אמר ויהי"). המילים מורכבות מכ"ב אותיות, שהם השלבים בברכת ה' משמיים לארץ. האותיות "כ" ו"ל" מצויות בין שמיים וארץ ומאחדות את שניהם.

אכן כלשון הכתוב "כי **כל** בשמיים ובארץ".

ה. כיצד יכולה ארץ שמטבעה היא גשמית ומגושמת להיות מעודנת ורוחנית ולהתאחד במהותה עם השמיים?

ו. הווי אומר באמצעות אדם שנוטל את הגשמיות שבו ומעלה אותה לשמי שמיים.

ז. כיצד עושה זאת האדם? ע"י כך שהוא גדוש בעצמו ברוחניות מראש ועד... יסוד!

ח. צדיק הוא אדם שהקדושה אופפת אותו לא רק בחלקו הרוחני, בשכלו ובמחשבותיו שניחנו ביכולת הפשטה, אלא גם ביצריו הגשמיים, ובעיקר ביצרו המגושם ביותר והארצי ביותר, בתאוותו בתחום העריות.

ט. כוח עז יש ליצר זה, שהרי הוא המקום שבו אדם מסוגל ליצור חיים וממילא הוא מבטא את "כוח החיות" של האדם. הכוח החזק ביותר באדם הוא יצר הקיום ומכאן תוקפו העז של יצרו זה של האדם.

י. הקדושה של האדם נבחנת אם כן ביכולת שלו להתגבר על יצרו בתחום העריות. על כן אמרו חז"ל (ויקרא רבה כ"ד, ו') "כל מקום שאתה מוצא גדר ערווה שם אתה מוצא קדושה".

יא. קדושה נבחנת דווקא שם, מכיוון שכדי להילחם ביצר כה חזק, נדרש האדם לאחד בקרבו "שמיים וארץ" באופן שהרוחניות תשרור בו "מצד לצד" בלא להותיר שיור.

יב. על כן, נקראת מידה זו "מידת היסוד".

יסוד הוא המקום הגשמי שעליו ניצב הסולם שראשו מגיע לשמיים.

יג. האדם הקדוש אף ביצריו, המקדיש את כולו לשמיים, מהווה סולם המאחד שמיים וארץ.

אדם זה מכונה "כל", שכן הוא משרה אחדות בין שמיים לארץ.

יד. אדם זה גם מכונה "צדיק יסוד עולם", שהרי הקדושה משמיים ועד יסוד המביאה לאחדות שמיים וארץ ומביאה להצפת אור אלוקי על הארץ, שהוא מקור החיים והשפע.

טו.אדם קדוש משפיע קדושה על כל סביבותיו. על כן, כאשר צדיק מסוג שכזה נמצא במקום – הרי שהוא מתברך. כך למשל, יעקב אבינו ביקש מלבן לחזור לארצו ולהוריו ולהיפרד מעליו, ולבן ענה לו (בראשית ל', כ"ז): "אם נא מצאתי חן בעיניך, ניחשתי **ויברכני ה' בגללך**". מבאר רש"י, כי לבן ניחש (נכונה) שע"י כך שיעקב היה בצדו באה לו ברכה.

טז.הצדיק משרה אור אלוקי סביבתו וזהו כלשון ה"שערי אורה": "יסוד הברכה והבריכה". רבי צבי אלימלך מדינוב (מחבר הספר "בני יששכר") בספרו "אגרא דכלה" על פרשת "חיי שרה" ציין כי המונח "ברכה" נאצל מלשון "המבריך את האילן" (כלאים פרק ז', משנה א'). והרמ"ע מפאנו בספרו "עשרה מאמרות" (מאמר אם כל חי, חלק ג', סימן ח') מבאר, כי ברכה מלשון הברכה, כאשר "ענף מן האילן הושפל לארץ ונטמן בעפר עד שישריש בארץ גזעו".

כלומר, הצדיק משרה ברכה על סביבתו, שכן הוא משול לאילן שלא זו בלבד שהוא נותן פירות, אלא שמשורשיו מתחיל לצמוח אילן נוסף. הוא משריש את מהותו בסביבתו וגורם לה להתעלות.

יז. אכן, המתברך מברך. הוא מאציל אור על כל סביבתו. מעלה אותה עמו ונוטע בה קדושה ויכולות להציף את כל ההוויה בקדושה מראש ועד יסוד. כתוצאה מכך מתברכת סביבת הצדיק גם בשפע גשמי. בגמרא במסכת ברכות דף י"ז, עמ' ב' מצינו "בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ואומרת כל העולם כולו ניזונים **בשביל** חנינא בני, וחנינא בני די לו בקב של חרובים מערב שבת לערב שבת". על כך כתב רבי יעקב יוסף מפולנא בספרו "תולדות יעקב יוסף" (פר' צו): "שמעתי ממורי (כלומר מן הבעל שם טוב): 'כל העולם ניזון בשביל חנינא בני, שהוא פתח הצינור ושביל השפע לעולם... כי הוא 'צדיק יסוד עולם' (משלי י', כ"ה), ובו מעבר השפע לכל העולם שהם שאר איברי הגוף... ועל דרך זה אמרו כל העולם ניזון **בשביל** חנינא בני, שהוא השביל והצינור".

יח. **נמצאת למד כי מי שיש בו תכונה "כולית" של הצפת קדושה בכולו, מראש ועד יסוד, נקרא "כל" והוא יוצר אחדות בין שמיים לארץ, שהיא מקור הברכה.**

ממילא, כשאדם זה משפיע על סביבתו ומשריש בה קדושה, כאילן זה שמבריכים אותו בארץ ויוצרים עוד אילן בצלמו, הרי שכל הקרב אליו ומושפע ממנו מקבל שפע אורה וברכה, בבחינת "שלם הנשלם מעצמו".

הווי אומר, כי צדיק יסוד עולם הוא מי שהקדושה מפכה בו מראש ועד טפחות בלי שיור, עד שגם יצריו הקיומיים זוכים להיות יסוד לקדושה.
צדיק זה מבטא הוויה שלמה וכוללת, המכונה "כל". הוא מאחד בין שמיים וארץ ובכך מביא לשפע גשמי הנובע מאור אלוקי המציף את הארץ.
אדם שכזה יכול להבריך נטיעה ולהעביר לבנו או לתלמידיו יכולות אלו, שיסודם בקדושה אישית וברוחניות שופעת כמרכז חיים.
האבות הם צדיקי יסוד עולם שביכולתם לאחד ארץ ושמיים, באופן המכונה "כל". הם השרישו בזרעם אחריהם את היכולת לקדש גם את החומריות, ולאחד שמיים וארץ. אברהם ניחן בקדושה זו וחינך בדרך זו את יצחק ויצחק את יעקב.
על כן, אומרים אנו בברכת המזון כי הקב"ה יברך אותנו בברכת "בכל, מכל, כל", שזו ברכת האבות העוברת מדור דור בעם ישראל, לצדיקי יסוד עולם. יעקב נתן ברכה זו ליוסף, שגדור היה במידת היסוד, ולא חטא אף בהיותו אפוף בניסיונות ארציים וחומריים קשים.
הקדושה האישית היא מקור הברכה. זו יכולת נרכשת, העוברת מדור לדור, והיא המהווה את "מפתח הברכה".

פרשת ויצא

כללים טבעיים בעולם רוחני

אין ישועה בלי תפילה

רחל עומדת להיוושע בפרי בטן, לאחר שנות עקרות כואבות. הכתוב אומר (בראשית ל', כ"ב): "ויזכור אלהים את רחל, וישמע אליה אלהים ויפתח את רחמה". המונח "ויזכור אלוקים" מבטא הכרעה לכף זכות. הקב"ה שם לנגד עיניו את זכויותיה שגברו על מידת הדין וממילא היה דינה להיוושע.

אולם, "אור החיים" מפנה זרקור לכך, שגם לאחר שנאמר "ויזכור אלהים" נאמר "וישמע אליה אלוקים", כלומר, שהיה עליה להתפלל באופן שהתפילה תישמע. ובלשונו:

"מגיד הכתוב כי הגם שעלה זיכרונה לפניו עוד הוצרכה לתפילה, כאומרו וישמע אליה".

נשאלת השאלה, לאחר שרחל זכאית מן הדין להיפקד בפרי בטן והגיעה השעה לגאול אותה מייסורי עקרותה, למה היא צריכה עוד לבקש לקבל את המגיע לה, ואין הישועה מגיעה בלי תפילה?

אדם צריך לפרש תפילתו

לא זו בלבד שצריך להתפלל כדי להיוושע, אלא צריך להתפלל בשפה ברורה ומפורשת. "אור החיים" מבסס כלל לפיו "אדם צריך לפרש תפילתו". כך נאמר (שמות ח', ח'): "ויצא משה ואהרן מעם פרעה, ויצעק משה אל ה' על דבר הצפרדעים, אשר שם לפרעה". שואל "אור החיים" מדוע נזקק הכתוב לומר "אשר שם ה' לפרעה"? וכי עלה בדעתנו שמשה מתפלל על צפרדעים אחרים, באיזשהו מקום אחר בעולם? "אור החיים" משיב כי "מכאן שצריך לפרש תפלתו".

כלומר, לא מספיק להתפלל ולבקש סעד ממרום, אלא צריך לנסח את הסעד באופן ברור, מפורש, מלא ומדויק.

"צריך לפרש דבריו כראוי"

יסוד דברי "אור החיים" מצוי בדברי חז"ל בזוהר חלק א', דף קס"ט, עמ' א' כי יעקב התפלל (בראשית ל"ב, י"ב): "הצילני נא מיד אחי, מיד עשו, כי ירא אנוכי אותו

פן יבוא והכני אם על בנים". מדוע היה יעקב צריך לומר "מיד אחי, מיד עשיו" וכי היה ליעקב אח אחר מלבד עשיו? אלא מכאן שמי שמתפלל תפילתו "צריך לפרש דבריו כראוי", והיה עליו לבאר כי הכוונה לעשיו שהוא אחיו במובן המילולי, ולא ל"קרובים אחרים סתם הנקראים אחים".

מקור נוסף לכלל המחייב לפרש את התפילה כתנאי לקבלתה, מצינו גם בדברי רש"י על הפסוק (במדבר כ"א, א'): "וישמע הכנעני מלך ערד יושב הנגב כי בא ישראל דרך האתרים וילחם בישראל".

רש"י מבאר "יושב הנגב – זה עמלק, שנאמר (במדבר י"ג, כ"ט): 'עמלק יושב בארץ הנגב'. ושינה את לשונו לדבר בלשון כנען, כדי שיהיו ישראל מתפללים לקב"ה לתת כנענים בידם והם אינם כנענים". כלומר, אילו הייתה טעות בתפילה, היא לא הייתה נענית.

ארבעה תנאים לתפילה

עיקרון זה הוא יסוד מוסד ש"אור החיים" חוזר עליו בכמה וכמה מקומות בספרו. כך למשל מבאר "אור החיים" את הפסוק (דברים ג', כ"ג): "ואתחנן אל ה' בעת ההיא לאמור" כי מילים אלו מלמדות שיש ארבעה תנאים לכך שתפילה תתקבל:

א. **"ואתחנן"** – צריך להתחנן כדי שתפילה תתקבל.

"יתפלל כעני הדופק על הפתח, כדרך אומרו (משלי י"ח, כ"ג): 'תחנונים ידבר רש'".

ב. **"אל ה'"** – "שיבקש ממקור הרחמים", כלומר, שיכוון לשם הוויה, שהרי שם "אלוקים" הוא מידת הדין, ושם "הוויה" הוא מידת הרחמים. כלומר, אדם צריך לבקש את צרכיו – לא כי מגיע לו בדין, ביושר ובצדק אלא – ברחמים.

ג. **"בעת ההיא"** – עליו לבקש בזמן ראוי ובעת רצון.

"יש זמן מתאים לתפילה, כפי שאמר דוד המלך נעים תהילות ישראל (תהלים ס"ט, י"ד): 'ואני תפילתי לך ה' **עת רצון**'".

ד. **"לאמור" – "שתהיה תפילתו מפורשת ולא תהיה סובלת פירוש בלתי הגון".**

התנאי הרביעי הוא אפוא שהבקשה תהא ברורה ומפורשת.

מה פשרו של תנאי זה? וכי אין הקב"ה יודע בדיוק מהם צרכי המתפלל ולמה כוונתו?

תוצאות תפילה שלא נאמרה כהלכה

"אור החיים" מבאר את התנאי הרביעי לתפילה באמצעות הפניה לדברי חז"ל במדרש רבה (אסתר ז', כ"ד) בה הובא משל לאדם שהיה מהלך בדרך והתייגע. הוא התפלל כי הקב"ה ישלח לו חמור. תפילתו התקבלה ועבר לידו רומאי שאתונו ילדה עייר.

הרומאי ציווה על אותו אדם כי ירכיב את העיר על כתפיו. אמר אותו אדם: תפילתי התקבלה ונשלח לי חמור משמיים. אולם, לא התפללתי כראוי ולא פירטתי אם מבקש אני חמור לרכב עליו, או חמור שירכיבו עליי.
דוגמא זו מחדדת את הקושי. האדם התפלל במצוקתו וזו הדרך שבה התקבלה שוועתו ע"י מי שיודע מחשבות הוא?

תפילה שאינה מפורשת אינה מתקבלת

ביטוי הלכתי לדברים מצינו בגמרא במסכת בבא מציעא דף ק"ו, עמ' א', אשר דנה בעניינו של אדם ששכר שדה מחברו תמורת חלק מן היבול ובאותה שנה היה שידפון שמחמתו לא צמחה תבואה. במקרה זה פטור השוכר מתשלום לבעל השדה, שהרי אין זו אשמתו שלא היה יבול, אלא הייתה זו "מכת מדינה". אולם, אם הבעלים הציב תנאי, כי השוכר יזרע חיטים, והוא זרע שעורים, הרי שיש כאן רשלנות והפרת הסכם מצד השוכר ועליו לשלם לבעלים. לכאורה, מה הנפקות למה שהאיש זרע? הן שום דבר לא גדל בשנה זו מחמת השידפון שפקד את הארץ? על כך משיבה הגמרא, כי הבעלים יכול לומר לשוכר: "אילו היית זורע חיטים לא הייתה השדה נשדפת, שהרי נאמר (איוב כ"ב, כ"ח): 'ותגזר אומר ויקם לך' ומכאן שצדיק גוזר והקב"ה מקיים". מבאר רש"י: "ותגזר אומר – מה שתבקש מן היוצר יעשה. ואני לא ביקשתי מן השמיים בתחילת השנה שיצליחוני בשעורים אלא בחיטים".
הדברים נפסקו להלכה בשולחן ערוך חושן משפט סימן שכ"ב, סעיף ב'.
תוספות שם (דיבור המתחיל "לניסא") מקשה על כלל זה, הן הבעלים יכול היה להתפלל באופן כללי להצלחת היבול הגדל בשדה שממנו הוא צפוי לקבל אחוזים, בלי לפרט אם מדובר בחיטים או בשעורים? תשובת תוספות מפתיעה היא ולפיה, הבעלים היה זקוק לנס כדי ששדהו לא ייכלל בגזרת השידפון שחלה על כולם. על כן, אילו הייתה זו תפילה שאינה מפורשת אלא תפילה הנאמרת "בלשון סתמא – לא היה הקב"ה מקבל תפילתו של זה שיצליח".
הנה כי כן, תפילה לא מפורשת – לא מתקבלת.

נא בינה הגיגנו טרם נקרא

נשאלת השאלה: למה צריך לפרש את הדברים?
פשיטא כי הקב"ה מבין למה התכוון האדם אף בלי שיפרש ואף בלי שיתפלל. בפיוט נעילה ביום הכיפורים אף מבקשים אנו: "מרובים צרכי עמך ודעתם קצרה, מחסורם ומשאלותם בל יוכלו לספרה, נא בינה הגיגנו טרם נקרא".

לה' מערכי לב. הקב"ה יודע את כל הגיגיו של האדם. מדוע היה צריך יעקב לפרש כי הוא מתכוון לעשיו אחיו ולא לאדם אחר, ומשה היה צריך לפרש כי כוונתו לצפרדעים שאצל פרעה? האם היה ספק שההלך שהתפלל בצערו כי יזדמן לו חמור התכוון לחמור שיסייע לו לשאת את משאו ולא חמור שיתווסף כמשא נוסף על צווארו?

דרך הילוכו של עולם

נראה כי הדברים מתבארים לאחר עיון ברעיון יסודי המובא ע"י רבי משה חיים לוצאטו (הרמח"ל) בספרו "דרך ה'" (חלק ג', פרק ב') כדלהלן:

א. יסוד הקיום של כל כוח ושל כל יצור בעולמנו נובע מרצון אלוקי המפכה בו ורוצה בקיומו.
כל יצור וכל נברא מתקיים בעולם הזה אך ורק מכיוון שזהו רצונה של האלוקות.

ב. הרצון האלוקי המפעיל את כל הכוחות בעולמנו, פועל בחוקיות קבועה המכונה על ידינו: "חוקי הטבע". חוקים אלה הם לבוש חיצוני להשגחה אלוקית מכוונת, שקבעה כי ככלל "עולם כמנהגו נוהג". קיימים אפוא "כוחות העליונים" המשפיעים על הבריאה ומכוונים את כל הקורה בה, אלא שאנו מכנים אותם "חוקי טבע", מכיוון שהם מתבטאים בדרך כלל בסדרים קבועים הפועלים בחוקיות ברורה.

ג. גם בכוחות העליונים המפעילים את עולמנו יש סדרים קבועים. יש מנגנון של כוחות רוחניים המאצילים ומשפיעים זה על זה, בחוקיות קבועה ובסדרים קבועים, כי כך קבעה ההשגחה העליונה את דרך הילוכו של העולם.

ד. אדם לא יכול לחרוג מדרך ההילוך שטבע ה' בעולמו. הוא יכול למשל, לטפס לגובה אך ורק באמצעות עזרים מסוימים (סולם), או לבקוע חומר אך ורק באמצעות מכשיר חד (סכין, למשל) וכיו"ב כללים. הוא הדין והיא המידה בבואו לבקש כי תושפע לו ברכה באמצעות הכוחות הרוחניים שקבע ה' בעולמו. גם לכוחות אלו יש סדרים, דרך הילוך קבועה וחוקיות משלהם.

ה. **ובלשון הרמח"ל:**

"תחילת כל הנבראים היא כלל כחות נבדלים, מסודרים בסדר מה במחלקות ידועות, ומהם משתלשלים בהדרגה הגשמיים למיניהם. ... והחכמה העליונה המשיכה את הדברים בהשתלשלות שהמשיכה והעתיקה ענינם מצורה לצורה, עד שנתקשרו ונגבלו בצורה הגשמית הזאת. והשרשים

כלם משפיעים לענפיהם כפי ההשתלשלות, מבלי שיוציאום מגבולם הטבעי כלל.
והנה נתן לאדם יכולת שישתמש מן הנמצאות על הדרך הזה, כמו שנתן לו יכולת להשתמש מהם על הדרך הטבעי. פירוש – כי כמו שאין ההשתמש בטבעי מוחלט ברצונו, כי אולם לא יוכל להשתמש בו אלא בדרכים ידועים ובגבולים מיוחדים, כי הנה לא יוכל לחתוך אלא בסכין וכיוצא בו, ולא יוכל לעלות אלא על ידי סולם, ולא יוכל לדחוק אלא הדברים הרכים, וכל כיוצא בזה. כן השימוש הרוחני לא ניתן לו אלא בגבולים ידועים ובדרכים מיוחדים, כפי מה שראתה החכמה העליונה היותו נאות".

חוקי הטבע הרוחניים

הווי אומר, כי דרך ההילוך של העולם מיוסדת על כללים טבעיים שטבע ה' בעולמו. אנו בעלי זכות בחירה ויכולים "להזיז הרים" ולשנע גבעות, אבל רק באמצעות עמידה בכללי ההילוך הטבעי של העולם. אי אפשר להגיע לגובה בלי סולם, או לחתוך בלי סכין. אין אדם יכול לומר לקב"ה: "אנא עזור לי, אני מבקש להבעיר אש כדי להתחמם, על אף שבפניי רק מים ולא עצים שבהם האש תבער". בלא שיתרחש נס, אין הקב"ה חורג מדרך הילוכו של עולם.
באותה מידה, טבע הקב"ה "כללי טבע" ביחס לדרך ההילוך הרוחנית של העולם והשפעת השפע האלוקי ממעל. כללים אלו מכונים "צינורות השפע" ואי אפשר לבקש שפע – בלי לעמוד בכללים ובדרך ההילוך שקבע ה' בעולמו.

תפילה כתנאי בלתו אין קבלת שפע אלוקי

התפילה היא "צינור השפע **הטבעי**" והיא כלל הטבע הרוחני שקבע ה' כדרך הילוכו של עולם, כדי להיוושע. על כן, התפילה היא תנאי בלתו אין לקבלת שפע אלוקי. כשם שאי אפשר לחתוך בלי סכין או לטפס בלי סולם, ואי אפשר לזכות בגורל בלי כרטיס הגרלה, כך אי אפשר להיוושע בלי תפילה. התפילה היא השתדלות "טבעית" שחייב אדם לעשות. על כן, לא די בכך שרחל זכאית להיוושע, ומוטל עליה להתפלל – כדי שקולה יישמע.

תפילה כחלק מתהליך בריאת העולם

בתורה נאמר (בראשית ב', ה'): "וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וכל עשב השדה טרם יצמח כי לא המטיר ה' אלוקים על הארץ – ואדם אין לעבוד את האדמה".

מפרש רש"י, כי כשנגמרה בריאת העולם ביום השישי, קודם שנברא אדם, כל עשב השדה עדיין לא צמח. מקשים חז"ל, הרי כבר בבריאת היום השלישי כתוב: "ותוצא הארץ דשא"? אלא שהדשאים לא יצאו מפתח הקרקע ועמדו שם עד יום שישי. למה? "כי לא המטיר ה' אלוקים על הארץ". ומה טעם לא המטיר? לפי ש"אדם אין לעבוד את האדמה" ואין מכיר בטובתם של גשמים. כשבא אדם, וידע שהם צורך לעולם – **התפלל** עליהם וירדו, וצמחו האילנות והדשאים".

נמצא כי בלי שמבקשים – אפילו הדשא **שנברא** אינו צומח! אם כן, לשם מה נברא? אין זאת אלא כי הוא נברא כדי לצמוח כאשר האדם יבקש זאת. תפילת האדם נועדה מראש להיות חלק מתהליך בניין העולם והיא תנאי הכרחי לקיומו. דרך ההילוך של העולם, בכוחותיו העליונים, היא אם כן לפעול ע"י תפילה. זהו "כלל טבע" שאי אפשר לחרוג ממנו אלא בדרך נס.

"הכללים הטבעיים" מחייבים ביטוי שפתיים מפורש

לפי דרך הילוך זו מובן לחלוטין מדוע יש להתפלל **תפילה מפורשת,** שהרי התפילה היא חלק מדרך ההילוך הטבעית של עולמנו. התפילה מפלסת דרך ומוטל על האדם להגדיר את מבוקשו בבירור ובפירוש כדי להגיע ליעד, שכן זו דרך ההילוך של כוחות שמיים. על כן, ברור כי לא די בהרהור הלב או בהשמעת קול גרידא אלא צריך לבטא בשפתיים את הדברים באופן מפורש וברור. מה שאינו מפורש לא נכלל בדרך ההילוך של ירידת השפע האלוקי לעולם, וחורג מכללי הטבע הרוחניים שטבע הקב"ה בעולמו.

מלכות שמיים כמלכות הארץ

כלל הוא כי "מלכותא דשמיא כמלכותא דארעא", כלומר דרך ההילוך של מלכות שמיים היא כדרך הילוכה של מלכות בארץ. הקב"ה מנהיג את עולמו בסדר ובארגון, כדרכו של מלך בשר ודם בעולמנו זה, שיש לו חוקים ברורים, שמהם אין לסטות בלא טעמים מיוחדים.

חוקים אלו נוהגים בעולמו של הקב"ה בדרך התנהלות העולם הגשמי, שבו קבע הקב"ה "כללים טבעיים" שהם בגדר של חוקיות שאין לסטות ממנה אלא כשהקב"ה מחולל נס.

חוקים אלו נוהגים בעולמו של הקב"ה באותה מידה גם בעולם הרוחני, וגם בו קבע הקב"ה "כללים טבעיים", שהם בגדר של חוקיות שאין לסטות ממנה, אלא כשהקב"ה מחולל נס. אחד מן הכללים בעולם רוחני זה, הוא צינור השפע של התפילה.

השפע האלוקי יורד משמיים רק באמצעות "צינור" המכונה תפילה. זהו תנאי בלעדיו אין.

כבוד המלכות מחייב את האדם לפרש את בקשתו

אחד מן הראשונים, רבי יוסף ג'יקטיליה בספרו "שערי אורה" (שער א') הוסיף ממד של הבנה לדברים וכתב כי: "יש להתבונן כמה שערים יש בבית המלך, זה לפנים מזה, ולהכיר אותם השוערים הממונים לשמור השערים, ולהיותו אהוב אצל כולם, ולדעת אם יש בהם איש שונאו שישלים עמו. חז"ל אמרו כלל גדול: "מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא" (מלכות השמים היא כעין מלכות הארץ) ואם במלכות בשר ודם יש לו להיזהר בכל אלו הדברים שאמרנו, כל שכן בהיות האדם נכנס להקביל פני מלך מלכי המלכים, הקב"ה".

כולנו מבינים כי בפנייה למלך בשר ודם אי אפשר להגיש בקשה מעורפלת ולומר "תבין לבד". אם אדם יעשה כך הרי שהדבר ייחשב כזלזול והבקשה תדחה. כבוד המלכות מחייב כי האדם יעשה את ההשתדלות המינימלית של סדר וארגון מחשבותיו, ניסוח מפורש ומסודר של בקשותיו. אם כן, הדברים קל וחומר כאשר הוא עומד בתפילה לפני מלך מלכי המלכים, הקב"ה.

הנה כי כן, העולם הפיסי ניזון מעולם רוחני שמעליו ובשני העולמות יש חוקיות קבועה. יש כללים וסדרים להענקת שפע לעולם. תפילה היא אחד מכללים אלו וממילא היא תנאי בלתו אין. תפילה היא לא רק פנייה לקב"ה בבקשה כי ייעתר לצרכים של האדם, אלא היא חלק מתהליך בניין העולם ודרך ניהולו. על כן, לא די בכך שלאדם מגיעה ישועה ומן ההכרח להזדקק לתפילה, שבה האדם מבטא את צרכיו בשפתיים, כדי שהישועה תוכל לבוא בדרכו הטבעית של העולם ולפי כללי הנהגת ה'. ממילא גם ברור, כי יש להתפלל בשפה ברורה ולבטא את הדברים בשפתיים בניסוח ברור ומדויק ולא די לומר "הקב"ה מבין לבד למה אני מתכוון". מה שאינו מפורש לא עומד בכללים "הטבעיים" של ירידת השפע האלוקי לעולם. בנוסף, כבוד שמיים מחייב את האדם לעשות את ההשתדלות הראויה של סידור מחשבותיו ובקשותיו והרצאתם בלשון ברורה וסדורה בפני מלך מלכי המלכים. ההשתדלות ה"טבעית" של האדם חייבת אפוא לכלול תפילה ברורה ומפורשת.

פרשת וישלח

אבק המתנשא עד כסא הכבוד

מהו הלקח שנועד ללמד איסור אכילת גיד הנשה

יעקב נלחם לבדו במלאכו של עשיו כל הלילה. כך נאמר (בראשית ל"ב, כ"ה-כ"ו): "ויותר יעקב לבדו, ויאבק איש עמו עד עלות השחר. וירא כי לא יכל לו ויגע בכף ירכו, ותקע כף ירך יעקב בהיאבקו עמו".

בעקבות פגיעה זו בירכו של יעקב אומר הכתוב (שם שם, ל"ג): "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה אשר על כף הירך עד היום הזה, כי נגע בכף ירך יעקב בגיד הנשה".

מדוע עושים אנו זכר לפגיעה של עשיו ביעקב? מה בא הדבר ללמדנו? מהו הלקח הנובע מזיכרון זה?

כיצד מתמודד אדם עם מלאך?

ההתמודדות של יעקב עם המלאך מעוררת קושי. כיצד יכולה ישות גשמית להתגושש עם ישות רוחנית? לכאורה הממשק היחיד ביניהם יכול להיות שכלי, שהרי רק בשכלו האדם מופשט. אכן, הרמב"ם בספרו "מורה נבוכים" חלק ב', פרק מ"ב מבאר כי כאשר נאמר "ויאבק איש עמו" – "הוא בצורת הנבואה". כלומר, המלחמה בין יעקב למלאך היא רוחנית וממילא הניצחון הוא רוחני והפגיעה היא רוחנית. ברם, שהרמב"ן (בראשית י"ח, א') תמה: "ולא ידעתי למה היה צולע על ירכו בהקיץ?" כלומר, אם ההתמודדות הייתה רוחנית, כיצד היה לה ביטוי פיסי?

מלחמת קדושה בטומאה

"אור החיים" על בראשית ל"ב, ל"ג מבאר, כי המלאך לא פגע באיבר הפיסי אלא "שנזדעזע הגיד ממקור הקדושה ושלט בו הקליפה". כלומר, המלאך פגע במקור החיות הרוחני של גיד הנשה וטימא אותו. משום כך, מה שנאסר לבני ישראל לדורות, הוא להידבק בטומאה ובדבר שסרה ממנו חיות הקדושה. "בחינה זו בכל מקום שהיא נטמאה ואסרה הבורא כי הוא היודע". הווי אומר כי איסור גיד הנשה הוא ביטוי למלחמת קדושה בטומאה.

דבר שאין לו חיות – נעקרה הקדושה ממנו

לטומאה קורא "אור החיים" בלשון "ושלט בו הקליפה". "אור החיים" נותן לנו סימן לדעת לדורות עולם אימתי סרה הקדושה וניתן שלטון לממלכת הטומאה. במסכת חולין דף ק"א, עמ' א' נאמר "אין בגידים בנותן טעם". כלומר, כלל הוא בהלכות תערובות כי "טעם כעיקר". אך לגיד אין טעם כלל. אומר "אור החיים": "ותמצא סוד בזה, כי גיד זה אין בו טעם, והוא סימן לבחינת הקליפה, כי אין בה טעם, כיון שנעקרה קדושה ממנו".

כלומר, דבר שיש לו חיות – יש לו טעם. לקליפה הריקה אין טעם, כי אין לה חיות עצמית והיא טפלה לחיים. מה שאין לו חיות עצמית נעקרה הקדושה ממנו. ובכן, מה פשר הדברים? נבאר להלן באופן סדור, דבר דבור על אופניו.

הנשה – מלשון "תהום הנשייה"

בזוהר חלק א', דף ק"ע, עמ' ב' מבואר כי איסור אכילת גיד הנשה הוא איסור מאוד מקיף. אין הוא איסור אכילה בלבד אלא "גם בהנאה אסור, ואפילו לתת אותו לכלב. ולמה נקרא 'גיד הנשה'? מפני שהוא גיד המשכיח את בני האדם מעבודת ריבונם, ושם רובץ היצר הרע".

כלומר, המונח "נשה" נובע מן המילה "נשייה" במובן של "זיכרון". כמו "תהום הנשייה". הגיד האמור מבטא את שכחת האדם את אלוקיו. הזוהר ממשיך ומבאר את פשר הדבר.

הגיד – מקור יצריו של האדם

בזוהר (שם) מצינו, כי המלאך שהתגושש עם יעקב "לא מצא מקום שיכול להתגבר על יעקב, משום שכל איברי הגוף סייעו ליעקב (לקיים תורה ומצוות), כולם היו חזקים ולא הייתה בהם חולשה".

הדברים מכוונים כלפי מה שלימדונו חז"ל במסכת מכות דף כ"ג, עמ' ב' כי "שש מאות ושלש עשרה מצות נאמרו לו למשה, שלש מאות וששים וחמש לאוין כמניין ימות החמה, ומאתים וארבעים ושמונה מצוות עשה כנגד איבריו של אדם". כלומר, כל איבר נברא כדי לשמש מצווה מסוימת ומפיק ממנה את חיותו. יעקב היה "איש תם" (תם מלשון שלם וללא פגם). הייתה בו שלמות בכל אחד מאיבריו, שכן כל איבר שימש לקיום מצווה. על כן, לא מצא המלאך נקודת חולשה כלשהי להיאחז בה. "מה עשה המלאך? 'ויגע בכף ירכו בגיד הנשה', במינו של יצר הרע". כלומר, הוא מצא מקום להיאחז במקור יצר העריות של האדם. זהו הגיד שבו עסקינן.

בדומה לכך מצינו בזוהר דף קמ"ו, עמ' א', כי מכיוון שהיה יעקב שלם בגופו פגע המלאך "בכף ירכו, שהוא מחוץ לגופו", כלומר במקום ההולדה. כמו כן, בזוהר חדש חלק א', דף מ', עמ' ב' מצינו "ויגע בכף ירכו – אלה בניו יוצאי ירכו". הווי אומר כי "כף הירך" שאליה כיוון שׂרו של עשיו, היא המקום שממנו "בא יצר הרע על בני האדם, ולכן אמרה תורה 'לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה".

מעתה מובן מדוע הגיד האמור מבטא את שכחת האדם את אלוקיו, שכן זהו מקור יצריו של האדם.

נקודת התורפה של האדם

יעקב התמודד עם המלאך של עשיו ויכל לו, שכן אדם יכול להגיע לדרגה רוחנית גבוהה יותר משל מלאך, כפי שמצינו במסכת סנהדרין דף צ"ג, עמ' א': "גדולים צדיקים יותר ממלאכי השרת".

כאמור, המלאך ניסה למצוא נקודת תורפה בעולמו הרוחני של יעקב ולא מצא. לא הייתה לו יכולת להתגבר עליו, בהעדר חטא. לבסוף, מצא המלאך פגם ביצריו של יעקב אבינו. הכיצד?

רבנו בחיי על בראשית ל"ב, כ"ה מבאר: "לא היה לו יכולת להתגבר עליו מצד שום עוון, רק מצד עוון שתי אחיות שנשא בחייהן. זהו 'ויגע בכף ירכו'. והיה העונש במקום החטא".

זו הייתה נקודת התורפה.

מה שנעדר טעם חיים – טמא הוא

לכל איבר של אדם יש כאמור תכלית קדושה לסייע לנשמתו בעבודת בוראה. מה שקיים בלי תכלית, סר טעם, חייו סתמיים והוא משול לקליפה. ההבדל בין קדושה לטומאה נעוץ בשאלה: האם הוא משרת את התכלית שלשמה נברא והאם יש טעם בחייו? מה שמשרת את עצמו ואת יצריו ושוכח את בוראו – הופך מקור לטומאה. "גיד הנשה" ביטא אפוא את הנקודה שבה איבר משרת את יצריו ולא את תכליתו.

כריתת הערלה שהיא קליפת התאווה

על הקשר שבין העדר תכלית לבין יצרים וטומאה עמד "אור החיים" על בראשית ב', כ"ה וביאר: כי "בחינת הרע שנדבקה באדם היא אשר תבדיל בחלק של מטה באדם, כי שם קנה הרע מקומו וזה לך האות, 'אות ברית קודש' אשר תסובבהו הקליפה בערלה וציווה ה' לכרות אותה".

כלומר, הערלה היא קליפה ריקה המסמלת תאווה נטולת טעם ותכלית. לכן, צוּוּ בני ישראל לכרות את הערלה ולחיות חיים שיש בהם רגיעה במקום התאווה.
שונים הם הערלים "כי כל תאוות הרשעים הנואפים תבער במקום ההוא". מלחמת חז"ל בתאוות הריקות של האדם היא "מלחמת חורמה". זו למעשה תמצית מלחמת יעקב במלאכו של עשיו.

אבק עד כיסא הכבוד

על הפסוק "ויאבק איש עמו" אומר רש"י "לשון אבק, שהיו מעלים עפר ברגליהם על ידי נענועם".
מקור הדברים בגמרא במסכת חולין דף צ"א, עמ' א' "מלמד שהעלו אבק מרגליהם עד כיסא הכבוד".
מה בא הפסוק לומר לנו בזאת?
תשובה יפה לכך מצויה בספרו של הרב נתן נטע שפירא, "מגלה עמוקות", כי המילה אבק היא ראשי תיבות של "**או**ת **ב**רית **ק**ודש". זו הייתה נקודת המאבק!
בתיקוני הזוהר תיקון ל"ז, דף ע"ח, עמ' ב' מצינו "יום אחד שאלתי את אליהו, למה שׂמים את הערלה בכלי עפר? אמר לי, שמעתי בישיבה של מעלה, שערלה היא נחש, וכיוון שמעבירים אותו ממקומו, צריך לתת לו מזונו, שנאמר (ישעיהו ס"ה, כ"ה) 'ונחש עפר לחמו'".
הערלה מכונה עור הנחש ("משכא דחיוויא") שכן היא מבטאת את הנחש הקדמון של יצר האדם, שהחטיא אותו והחשיך את עולמו. לחמו של הנחש הוא עפר, שהוא תחתית הגשמיות והארציות בשיא שפלותה. האדם הנאבק ביצריו ומבקש לחיות חיים רוחניים, כורת את הערלה ושולח את יצריו למקורם. על כן, הוא מניח את הערלה בעפר.
מלאכו של עשיו ניסה להיאבק ביעקב בנקודה זו, הנוגעת בשורש קדושת האדם. באבק, שהוא השמירה על "אות ברית קודש". ובמאבק זה הגיע אבק מרגליהם "עד כסא הכבוד".

פשר הצליעה

את המאבק הבנו. ומה פשר הצליעה הפיסית של יעקב אחרי המפגש עם המלאך?
על כך משיב הזוהר בהמשך דבריו בחלק א', דף ק"ע, עמ' ב', כי יש באדם 248 איברים כנגד רמ"ח (248) "מצוות עשה", ויש בו 365 גידים כנגד שס"ה (365) "מצוות לא תעשה" וכנגד שלש מאות ששים וחמשה ימות השנה". כלומר, חיותו

של כל איבר באדם ושל כל גיד מגידיו, נובעת מכך שהוא מקיים את תכלית חיותו, דהיינו את מצוות העשה והלא תעשה הכתובות בתורה.
אם חוטא האדם באיבר מסוים, הרי שהוא מחטיא את תכלית קיומו של איבר זה, והופך אותו מרקמה חיה למעין ערלה וקליפה מתה. חטא רוחני מיתרגם למוות של רקמה פיסית באיברי האדם.

חבל נחלתו

"אור החיים" עמד על כך בביאורו לדברים ל"ב, ח': "ענין גדול אשר גילו יודעי ח"ן (חכמת הנסתר) כי כל נפש החיונית שבאדם יש לה חוט אחד הדבוק בשורשו למעלה ומשם יונקת הנפש חיות. על נפש הרשע אמר הכתוב (במדבר ט"ו, ל"א): 'הכרת תכרת' וגו', פירוש שאותו השורש הדבוק מהנפש למקום שממנו חוצבה יכריתנו ה', ושוב אין לה יניקה וזו היא מיתה. ובצדיקים נאמר (דברים ד', ד'): 'ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כולכם היום' וגו', והוא אומרו (שם ל"ב, ט'): 'חבל נחלתו'".
האדם קשור אפוא בחבל בלתי נראה בכל אחד מאיבריו אל מקור חיות רוחני, עליון ונעלה.
אם הוא מקיים את תכליתו, הרי שהוא נוסך חיים באיבר זה ושואב ממקור חיותו.
אם לעומת זאת הוא חוטא באיבר מסוים, הרי שהוא פוגע במקור החיות של איבר זה.
זו היא אם כן, פשר הצליעה של יעקב.

הגוף כלבוש הנשמה

עמד על הדברים בהרחבה רבי חיים ויטאל בספרו "שערי קדושה" חלק א', שער א' בהבהירו כך:

> א. האדם עצמו הוא הנפש השכלית שבו, ש"היא האדם עצמו בעודו בעולם הזה". לעומת זאת, גוף האדם הוא מעין בגד וקליפה לתוכן הרוחני שלו. גוף האדם איננו האדם עצמו. הגוף נקרא לבוש האדם, כמו שכתוב (איוב י', י"א): 'עור ובשר תלבישני ובעצמות וגידים תשוככני'. נמצא האדם הוא הפנימיות, אבל הגוף הוא ענין לבוש".
> אחר הפטירה "יופשט מעליו הלבוש הזה ויתלבש בלבוש זך, נקי ורוחני, כמו שכתוב (זכריה ג', ד'): 'הסירו הבגדים הצואים וגו' והלבש אותך מחלצות', הוא הנקרא חלוקא דרבנן".

ב. מלבישים אדם בלבוש לפי מידותיו. כמו כן מתאימים לאדם צורה פיסית, בהתאם לצורתו הרוחנית (ואכן, רואים על פניו של אדם עדינות נפש או גסות רוח).

"וכמו שלבוש גוף האדם יעשהו האומן לפי תבנית איברי הגוף כן עשה ה' את הגוף שהוא לבוש הנפש, לפי תבנית דיוקן הנפש".

ג. אחר יצירת הגוף, נפח בו ה' נפש חיה הכלולה מרמ"ח איברים רוחניים ושס"ה גידים רוחניים, המתלבשים על רמ"ח איברים ושס"ה גידים של הגוף. איברי הנפש פועלים את פעולתם על ידי הכלים, שהם איברי הגוף, כמו גרזן המסור ביד החוצב בו.

ד. כל איבר ניזון ממצווה שלשמה נברא אותו איבר. "וכאשר יעבור על איזה עבירה, ייסתם הצינור המתייחס אל אותה העבירה על ידי הזוהמה של מזון הקליפה הנדבקת שם וכשיבש הצינור גם כן מתייבש האיבר ההוא אף על פי שלא יוסר לגמרי".

ה. אם ניטלת נשמת האדם, הרי שהעין חדלה לראות והאוזן חדלה לשמוע, כי כשאין מקור חיות רוחני, הקליפה הגשמית בלה וקמלה מאליה.

חטא כסתימה של חבל החיים

בעולם החסידות עומדים על כך, שבכל יצירה יש ביטוי לדבר ה' הממשיך להוות ולהחיות אותה. הדברים נכונים במיוחד לגבי האדם, שיש בו נשמה המחייה את הגוף. אם חוטא האדם, הרי שהוא מנתק את הזיקה בינו לבין בוראו ומקור חיותו. כך מצינו ב"תניא" (אגרת התשובה פרק ה') כי נאמר (בראשית ב', ז'): "ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה" אומרים חז"ל "מאן דנפח מדיליה נפח" – הקב"ה נפח באדם חלק ממנו עצמו, כלומר נפש אלוקית שהיא חלק אלוה ממעל. נשמה זו יוצרת קשר מתמיד בין כל אחד מאיברי האדם אל "הנפש האלוקית", והיא מעין "חבל" וצינור חיים. זהו שנאמר (דברים ל"ב, ט'): "כי חלק ה' עמו יעקב **חבל** נחלתו", "פירוש כמו חבל, על דרך משל, שראשו אחד קשור למעלה וקצהו למטה".

מכאן מסיק ה"תניא", כי כאשר אדם חוטא באיבר מסוים הרי שהוא מנתק את חבל החיים שלו. ובלשונו: "פשט הכתוב במה שאמר 'ויפח באפיו נשמת חיים' הוא להורות לנו, כמו שעל דרך משל כשהאדם נופח לאיזה מקום אם יש איזה דבר חוצץ ומפסיק בינתיים, אין הבל הנופח עולה ומגיע כלל לאותו מקום. ככה ממש, אם יש דבר חוצץ ומפסיק בין גוף האדם לבחינת הבל העליון... וזהו ענין הכרת, שנכרת ונפסק חבל ההמשכה מה"".

הסבר דברי הרמב"ם שהחוטא מת מיד

לפי הסבר זה נמצא, כי איבר חוטא התנתק ממקור חיותו ומת. הכיצד אם כן הוא ממשיך לנוע?

התשובה היא, כי איבר חוטא ממשיך לנוע מחמת עקרון ההתמד (אינרציה), כפי שזנב לטאה ממשיך לקפץ גם אחרי שנחתך ממנה. אבל, זו אינה חיות עצמית. מקור החיים נגדע. התכלית איננה ועמה סר הטעם. זו קליפה. מעין ערלה. אכן ערלה אינה נמקה, אך המיטיב לראות מבין כי היא נמק רוחני.

בדרך זו ניתן להבין את דברי הרמב"ם בהלכות תשובה פרק ג', הלכה ב': "אדם שעונותיו מרובין על זכיותיו **מיד** הוא מת ברשעו".

הראב"ד משיג: "לא כמו שהוא סובר, שכשאמרו רשעים נחתמים לאלתר למיתה שמיד מתים. אינו כן, שהרי יש רשעים שחיים הרבה. אלא נחתמים לאלתר שלא ימלאו ימיהם שני הדור שנגזרו עליו".

הרמב"ם חולק וסובר כי גם אם האדם החוטא ממשיך להתהלך – אין אלו חיים. מקור החיים הרוחני שלו נגדע וממילא הוא קליפה ריקה נטולת חיים.

הנה כי כן, "אור החיים" מלמדנו:

גיד הנשה הוא הגיד שבו מרוכזים היצרים והאלוקות נשכחת מן האדם ויורדת לתהום הנשייה.

כף הירך אלו יוצאי ירכו של יעקב הממשיכים להיאבק עם מלאך היצר הרע בנקודה זו עצמה. הצליעה הפיסית מבטאת גדיעה של תכלית הקיום, שהיא הנופחת חיים של ממש בכל איבר מאיברנו והופכת אותו לקליפה חסרת טעם וחסרת תכלית, וממילא חסרת כוח של חיים.

מאבקו של יעקב במלאכו של עשיו נגע לנקודה הבסיסית של קיום האדם באופן שבו הוא רוחני ויצריו שקטים ורגועים. אין הוא רודף אחרי זנבו שלו להשיג הנאות גשמיות ומגושמות, אלא חי חיים רוחניים של קיום תורה ומצוות. המלאך ויעקב נאבקו מאבק של קדושה בטומאה, והעלו אבק ברגליהם. אבק – ראשי תיבות של "אות ברית קודש". אבק זה אכן, מגיע עד לכיסא הכבוד.

פרשת וישב

האדם והחיה הרעה

כיצד מצילים ע"י השלכה לבור נחשים

האחים התאנו ליוסף ורצו להרגו. ראובן הצילו מידם בכך שיעץ להם שלא להרגו, אלא להסתפק בהשלכתו חי אל אחד מן הבורות. כך נאמר (בראשית ל"ז, י"ט-כ"ד): "ויאמרו איש אל אחיו, הנה בעל החלומות הלזה בא. ועתה לכו ונהרגהו ונשליכהו באחד הבורות ואמרנו חיה רעה אכלתהו, ונראה מה יהיו חלומותיו. וישמע ראובן ויצילהו מידם, ויאמר לא נכנו נפש. ויאמר אליהם ראובן, אל תשפכו דם, השליכו אותו אל הבור הזה אשר במדבר ויד אל תשלחו בו, למען הציל אותו מידם להשיבו אל אביו. ויהי כאשר בא יוסף אל אחיו, ויפשיטו את יוסף את כותנתו את כתונת הפסים אשר עליו. ויקחוהו וישלכו אותו הבורה, והבור ריק אין בו מים".

לכאורה אם הבור ריק, פשיטא שאין בו מים? מה בא הכתוב לומר בכך שאין בו מים? על כך עונים חז"ל (שבת דף כב', עמ' א'): "מים אין בו, אבל נחשים ועקרבים יש בו". ברם, שאם היו בבור נחשים ועקרבים, כיצד ביקש ראובן להציל את יוסף בכך שהשיא עצה לזרוק אותו לבור זה? איך אמר להשיבו אל אביו ונאמר "למען הציל אותו", וכי לא חשש ראובן שאותם נחשים יזיקו את יוסף?

הצלה מידי אחים ולא מידי נחשים

הזוהר חלק א', דף קפ"ה, עמ' ב' מיישב קושי זה באומרו, כי ראובן ראה כמה אחיו שונאים את יוסף ורוצים להרוג אותו ועל כן אמר "טוב להפיל אותו לתוך בור הנחשים והעקרבים ולא יימסר בידי שונאיו שלא מרחמים עליו. מכאן אמרו, מוטב שיפיל אדם עצמו לאש או לבור של נחשים ועקרבים ולא יימסר בידי שונאיו, משום שבמקום הנחשים והעקרבים – אם הוא צדיק, הקב"ה יעשה לו נס, ופעמים שזכות אבות מסייעת לו והוא יינצל מהם. אבל, משנמסר אדם בידי שונאיו, מעטים הם שיכולים להינצל. משום כך לא כתוב "למען הציל אותו" אלא "למען הציל אותו **מידם**". אמר ראובן, יינצל מידם, ואם ימות בבור – ימות".

כלומר, ההצלה של ראובן לא הייתה מוחלטת אלא יחסית. הייתה זו הצלה רק מידי אחיו שפגיעתם קשה, תוך הותרת יוסף לגורלו בבור, שבו התמודד עם נחשים, שמא ייעשה לו נס מכוח מעשיו הטובים ומכוח זכות אבותיו, ויינצל מידם.
ברם, שהדברים קשים, שהרי אם היו ליוסף זכויות עצמיות או זכות אבות, הרי שהנס היה אמור להתחולל גם כנגד מעשי אחיו, מדוע אומר הזוהר כי "כיוון שנמסר בידי שונאיו, מעטים הם שיכולים להינצל"? במה טובים נחשים ועקרבים מבני אדם?
נראה כי כדי להבין נקודה זו יש לעמוד על שתי סוגיות, הניצבות זו כנגד זו.

"הכל צפוי" ומושגח

מצד אחד מלמדים אותנו חז"ל, כי אנו מצויים בעולם מושגח, המתנהל מהחל ועד כלה ע"י הקב"ה. חובת ההשתדלות של אדם צריכה לצאת מנקודת מוצא, כי הקב"ה ברא כללים בטבעו של עולם, אך הוא המנהל לבדו את עולמו וכמאמר הכתוב: "אין עוד מלבדו" (דברים ד', ל"ה). על כן, גם פגיעתם של חיות רעות אינה אלא יד ההשגחה, המסתתרת מאחורי כל מעשה בעולם. כך מצינו במסכת ברכות דף ל"ג, עמ' א': "תנו רבנן: מעשה במקום אחד שהיה ערוד והיה מזיק את הבריות. באו והודיעו לו לרבי חנינא בן דוסא. אמר להם: הראו לי את חורו (מאורתו). הראו לו את חורו. נתן רבי חנינא את עקבו על פי החור. יצא (הערוד) ונשכו – ומת אותו ערוד. נטלו (רבי חנינא בן דוסא) על כתפו והביאו לבית המדרש. אמר להם: ראו בני, אין ערוד ממית אלא החטא ממית. באותה שעה אמרו: אוי לו לאדם שפגע בו ערוד ואוי לו לערוד שפגע בו רבי חנינא בן דוסא".

"הרשות נתונה" – כוח הבחירה של האדם

מצד שני, מלמדים אותנו חז"ל, כי על אף הכלל לפיו הקב"ה מנהל את עולמו מהחל עד כלה, הרי שהקב"ה מסר בידי האדם כוח בחירה. הקב"ה השיג לאחור כביכול את השגחתו שלו, כדי שהאדם יוכל לחטוא, כך שהימנעותו של אדם מחטא תהא אך ורק פועל יוצא מרצונו שלו.
כך מצינו במסכת עבודה זרה דף נ"ד, עמ' ב': "תנו רבנן שאלו פילוסופים את הזקנים ברומי: אם אלהיכם אין רצונו בעבודת כוכבים מפני מה אינו מבטלה? אמרו להם: הרי הם עובדים לחמה וללבנה ולכוכבים ולמזלות. האם יאבד העולם מפני השוטים? אלא עולם כמנהגו נוהג, ושוטים שקלקלו עתידים לתת את הדין. דבר אחר, הרי שגזל אדם חיטים וזרע בקרקע. דין הוא שלא יצמחו. ולמה הם צומחים?

אלא עולם כמנהגו נוהג והולך, ושוטים שקלקלו עתידים לתת את הדין. דבר אחר, הרי שבא על אשת חברו. דין הוא שלא תתעבר. אלא עולם כמנהגו נוהג והולך ושוטים שקלקלו עתידים לתת את הדין".

כלומר, הקב"ה הוא המסובב כוכבי שמיים, הוא המעניק כוח צמיחה לזרע הניבט מן האדמה, והוא השותף העיקרי ביצירת חיים של אדם. אך הקב"ה "שעבד" כביכול את כוחותיו לאדם המבקש לחטוא, כך שיהא בידו להגשים את רצונותיו, כשהמעשה הוא חטא העומד בניגוד לרצון הבורא.

מה מסוכן יותר אדם רשע או נחש?

מנקודת השקפה זו הבה נשאל את עצמנו, ביחס לאדם צדיק שלא נגזרה עליו מיתה, ממה עליו לחשוש יותר: מפגיעה רעה של אדם בעל בחירה, או מפגיעה של חיה רעה? נראה כי התשובה ברורה מאליה: אדם רשע פגיעתו קשה יותר, שהרי בידו כוח בחירה לחטוא, ואין הוא עושה בהכרח את רצון בוראו. לעומת זאת, חיה רעה פועלת במסגרת של עולם מושגח ומוכתב וממילא נמצאת עושה את אשר קבעה ההשגחה העליונה.

בהינתן דרך הילוך זו יובנו באחת דברי "אור החיים" ביחס למעשהו של ראובן.

כוח הבחירה לחטוא מעצים את הנס

"אור החיים" על בראשית ל"ז, כ"א מבאר מדוע סבר ראובן כי השלכתו של יוסף לבור המלא בנחשים היא פעולת הצלה:

"ויצילהו מידם – פירוש לפי שהאדם בעל בחירה ורצון ויכול להרוג מי שלא נתחייב מיתה, מה שאין כן חיות רעות לא יפגעו באדם אם לא יתחייב מיתה לשמים".

כלומר, כוח הבחירה של האדם מאפשר לו לחטוא ולפעול כנגד רצון הבורא. על כן, אדם רשע יכול לרצוח צדיק שהוא חף מפשע ונקי מכל חטא. על כן, כאשר הקב"ה צריך להציל אדם מיד שונאיו, שניחנו בזכות בחירה, הרי שהוא גם מחולל נס טבעי וגם מבטל את כוח הבחירה שנתן בידם, וממילא רק "מעטים הם שיכולים להינצל".

לעומת זאת, לבעלי חיים אין כוח בחירה. לחיה אין תודעה ושיקולים ערכיים. היא מונעת רק מדחפים. לכן, כאשר הקב"ה גוזר על אדם חיים ולשם כך מצווה על בעלי חיים שלא לגעת לרעה באדם זה, אין בכך כדי לבטל בכך את כוח הבחירה של החיה. ממילא, אין כל תנגודת וטעם למנוע את הנס מלהתחולל.

בעלי זכות בחירה יכולים להרע

"אור החיים" חוזר על עיקרון זה בכמה וכמה מקומות בביאורו. כך למשל בדבריו על שמות ג', י"א "מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני ישראל ממצרים", מבאר "אור החיים" כי משה חשש פן יפעל פרעה כנגד רצון ה'. העובדה שה' שלח אותו לא הפחיתה מן הסכנה שבדבר, שהרי "האדם בעל בחירה ורצון". "אור החיים" מפנה בהקשר זה לדברי שמואל שה' שלח אותו להמליך את דוד ושמואל השיבו (שמואל א', ט"ז, ב'): "איך אלך, ושמע שאול והרגני?" חששו של שמואל נבע מכך שלאדם יש כוח בחירה וממילא היה בידי שאול להרגו, גם אם הדבר נוגד את רצון ה'.

לפי עיקרון זה שב "אור החיים" בדבריו על בראשית מ"ב, כ"ב ומבאר:

> **"דע כי עיקר טענת ראובן הייתה באמרו 'ויד אל תשלחו בו' כמו שפירשתי שם, שנתכוון להצילו מידי אדם שהוא בעל בחירה ורצון, זה הוא עיקר הכוונה. וטענה זו צודקת גם כן לבל ימכרוהו לנכרים שמעשיהם מעשה בחירי, והמכר גם כן מכניסו בגדר סכנת מות מהנכרים... על כן אמר להם אל תחטאו אתם בילד לעשות בו דבר, אלא השליכוהו אל הבור, וממה נפשך אם הוא חייב מיתה הרי שהחיות הנמצאות שם יהרגוהו, ואם לאו יהיה הדבר לאות".**

כלומר, ראובן הסביר לאחיו, כי אם הם עצמם יהרגו את יוסף, אין בכך אות לצדקת דרכם ולכזב שבדברי יוסף, כי לאדם יש כוח בחירה המאפשר לו לפעול גם נגד הרצון האלוקי. אבל, אם יוסף יינצל מן הנחשים שבבור, הרי שבכך ייוודע כי צדיק הוא. ולהיפך, אם ימות בידי הנחשים אות היא כי לא הייתה לו זכות קיום, שהרי הנחשים נטולי בחירה הם ומה שקורה באמצעותם מלמד על רצון ה' בטהרתו.

אדם משתדל אך לא קובע – גם בחטא

שיטת "אור החיים" בעניין זה אינה מוסכמת על הכול. יש החולקים עליה מכול וכול וסוברים, כי מכיוון שהעולם מושגח ע"י ה' ו"אין עוד מלבדו", הרי שאין אדם יכול לפגוע באדם אחר אם ההשגחה העליונה לא גזרה שכך יהיה.

אם לא נגזרה מיתה על אדם, הרי שמי שינסה להתנקש בחייו ייכשל ויחטיא. אם הוא הצליח במלאכתו, אות הוא כי כך גזרה ההשגחה העליונה. כוח הבחירה מאפשר לאדם לעשות פעולות. אבל, האדם רק משתדל. האם יצליח? זה כבר לא תלוי בו אלא בקב"ה.

כך למשל ספר החינוך מצווה רמ"א מבאר, כי אסור לאדם לנקום, שהרי הוא מחויב להאמין שאין ביד חברו לפגוע בו "ואין מלכות נוגעת בחברתה כמלוא נימה" (ברכות דף מ"ח, עמ' ב'). אם קרה לו דבר רע, לא אדם הוא שגרם את זה – אלא הקב"ה.

כך כותב ספר "החינוך": "משורשי המצווה, שידע האדם וייתן אל לבו כי כל אשר יקרהו מטוב עד רע, הוא סיבה שתבוא עליו מאת ה', ואילו מיד האדם מיד איש אחיו לא יהיה דבר בלתי רצון ה'. על כן, כשיצערהו או יכאיבהו אדם, ידע בנפשו כי עוונותיו גרמו וה' גזר עליו בכך. ולא ישית מחשבותיו לנקום ממנו, כי הוא אינו סיבת רעתו, כי העוון הוא המסבב, וכמו שאמר דוד המלך על שמעי בן גרא (שמואל ב' ט"ז, י"א): 'הניחו לו ויקלל כי אמר לו ה'". הרי שתלה העניין בחטאו ולא בשמעי בן גרא".

האם יש בחירה גם בעת תהליך שמימי כולל

"אור החיים" (בביאורו על ויקרא ו', ב') מציין, כי למעשה בשאלה זו נחלקו הרמב"ם והראב"ד.

הרמב"ם בהלכות תשובה פרק ו', הלכה ה' שואל שאלה חריפה: "כתוב בתורה (בראשית ט"ו, י"ג): "ועבדום וענו אותם". הרי שגזר על המצריים לעשות רע. אם כן למה נפרע מהם?"

תשובת הרמב"ם היא, כי הקב"ה בהשגחתו קובע תהליכים כלליים, אבל לאדם הפרטי יש לעולם זכות בחירה לעשות כרצונו. אין כל ציווי או הכרח כי מעשי המצריים בבני ישראל ייעשו דווקא על ידו. "וכן המצריים, כל אחד ואחד מאותן המצרים והמרעים לישראל, אילו לא רצה להרע להם הרשות בידו, שלא גזר על איש ידוע".

הראב"ד משיג על הדברים בחריפות וסובר, כי אכן ניטל מן המצריים כוח הבחירה, שכן אדם אינו יכול לפעול כנגד תהליכים אלוקיים. הטעם לכך שנפרעו מהם נבע מחטאים קודמים שלהם, שכן הקב"ה "מגלגל חובה ע"י חייב".

נמצא כי לפי שיטת הרמב"ם, הכללים שטבע הקב"ה בעולמו אינם שוללים את הבחירה של אדם, היכול בכל מצב לפעול נגד רצון הבורא, מכוח הבחירה שלו.

יש וזכות הבחירה מסוכלת

ודוק, פשיטא כי גם לשיטת "אור החיים" יש מקרים שה' עושה נס ומציל אדם מידיו של רשע החפץ להמיתו.

דוגמא מובהקת לכך מצויה בדברי "אור החיים" על בראשית ל"א, כ"ג, עת שיעקב ביקש להיפרד מלבן ולשוב לארצו, אך לבן השיג אותו וביקש לפגוע בו. כך נאמר (בראשית ל"א, כ"ב-כ"ד): "ויוגד ללבן ביום השלישי, כי ברח יעקב. ויקח את אחיו עמו וירדוף אחריו דרך שבעת ימים, וידבק אתו בהר הגלעד. ויבא אלהים אל לבן הארמי בחלום הלילה, ויאמר לו הישמר לך פן תדבר עם יעקב מטוב עד רע". "אור החיים" שואל: "למה נשתנה יעקב בהליכה זו, שלא קפצה לו הארץ כמשפט ה' לאוהבי שמו?" "אור החיים" מחזק את השאלה ומביא את דברי הגמרא (סנהדרין דף צ"ה) שאפילו לאליעזר עבד אביו, קפצה הארץ. "אור החיים" תמה אם כן, כי "מן הנכון אליו יאות לעשות נס ולהצילו מהרודף, ולא היה משיגו לבן"?

תשובתו של "אור החיים" היא: "הגיד לו הקב"ה בזה שאין צריך לברוח, כי הגם שהדביקו לבן היוכל דִּבֶּר דָּבָר אליו... וגדול הנס הזה שהגם שהוא בעל בחירה יימנע מעשות בחירתו ביעקב".

בהתאם לכך נמצא, כי אילו היו האחים מנסים להרוג את יוסף, היה יכול להתרחש נס שיציל אותו מידם. אולם, "אור החיים" מבאר כי ראובן העדיף לזרוק את יוסף אל הבור מאשר להפקירו ביד אחיו, שכן מי שנתון בידי אדם זקוק לנס גדול יותר מן הנס הנעשה בעת הצלת האדם מידי נחש ועקרב, שהרי כאמור, במקרה זה מסוכל לא רק דרך ההילוך של הטבע, אלא גם כוח הבחירה של האדם החוטא.

הנה כי כן, מזווית הראייה של האדם המאמין ברור כי העולם הוא מושגח וכל מה שקורה בו מוכתב ע"י הקב"ה. אבל כמאמר הגמרא במסכת ברכות דף ל"ג, עמ' ב': "הכל בידי שמיים – חוץ מיראת שמיים". היחיד שניתן בידו כוח לעשות בניגוד לרצון בוראו הוא האדם, שניתנה לו בחירה ויכולת לעשות טוב אך גם רע. לכן, הרבה יותר מסוכן ליפול לידיו של אדם רשע מאשר לידיו של נחש ממית, שכן הנחש יעשה מה שציווה אותו ה', ואילו בסכנה מפני אדם צריך נס גדול יותר, שהרי כדי לחולל נס, יש לחרוג מיכולת הבחירה של האדם.

בעקבות ביאור זה מקבלים משנה תוקף דבריו של דוד המלך (שמואל ב', כ"ד, י"ד) **"אפולה ביד ה' כי רבים רחמיו, וביד אדם אל אפולה".**

פרשת מקץ

כמים הפנים לפנים והכנה לתפילה

כיצד לא הכירו האחים את יוסף

בעקבות הרעב ששרר בארץ, שלח יעקב את בניו למצרים כדי להביא אוכל, ושם הם פוגשים את יוסף.

הכתוב אומר (בראשית מ"ב, ח'): "ויכר יוסף את אחיו והם לא הכירוהו". הכיצד אירע, שאף אחד מן האחים לא הכיר את יוסף אחיהם? השאלה מתעצמת לנוכח העובדה, שהם סברו כי יוסף עשוי להיות במצרים וניצלו את ירידתם למצרים כדי לחפש אותו שם.

רש"י מבאר את דברי יוסף אל האחים (בראשית מ"ב, י"ב): "כי ערות הארץ באתם לראות": "שהרי נכנסתם בעשרה שערי העיר, למה לא נכנסתם בשער אחד". תשובתם של האחים הייתה (שם, י"ג) "ויאמרו שנים עשר עבדיך אחים אנחנו בני איש אחד בארץ כנען, והנה הקטן את אבינו היום והאחד איננו". מבאר רש"י: "ובשביל אותו אחד שאיננו התפזרנו בעיר לבקשו". יוסף היה אפוא צרוב בתודעתם בעת שהם דיברו איתו.

יתירה מכך, רש"י (שם, י"ד) מוסיף ומביא את דברי חז"ל לפיהם אמר יוסף לאחים: "אילו מצאתם אותו ויפסקו עליכם ממון הרבה, תפדוהו? אמרו לו: הן. אמר להם: ואם יאמרו לכם שלא יחזירוהו בשום ממון מה תעשו? אמרו: לכך באנו להרוג או לֵהרג".

כלומר, האחים היו במשימת חיפוש אחר יוסף, כשהם נכונים לשלם כל הון כדי להשיבו. הם היו חדורי מטרה והיו מוכנים למסור את נפשם, להרוג ולהרג, כדי להשלים את המשימה הזאת. הכיצד ייתכן שאנשים העוסקים במשימת חיפוש אינטנסיבית שכזאת, מדברים עם יוסף הניצב לנגד עיניהם, משוחחים עמו בעניין זה עצמו, ובכל זאת אינם מכירים אותו?

זיהוי קולי

רש"י מתייחס לקושי זה ומבאר, כי יוסף הכיר את אחיו "לפי שהניחם חתומי זקן". אך הם לא הכירוהו מכיוון ש"יצא מאצלם בלא חתימת זקן, ועכשיו בא בחתימת זקן".

ברם, שהתשובה אינה מניחה לגמרי את הדעת, שהרי אחד האמצעים החשובים ביותר לזיהוי אדם הוא – הקול.

קולו של אדם מסגיר את זהותו, וגם מי שלובש מסכה על פניו ניתן להכירו, אם אך לא יסווה את קולו. אנחנו ניחנו ביכולת להבחין באדם ולזהות אותו לפי גווני קולו, גם אם איננו מזהים את פניו. חז"ל מכנים יכולת זיהוי זו כ"טביעות עין דקלא" (טביעות עין של הקול). כך למשל מצינו בגמרא במסכת גיטין דף כ"ג, עמ' א' שאלה: "היאך סומא מותר באשתו"? הרי הוא לא רואה אותה, ושמא אין זו אשתו אלא מישהי אחרת? תשובת הגמרא היא "בטביעות עינא דקלא". כלומר, הדבר שמאפשר לאדם לזהות את רעהו אף בחושך מוחלט הוא – הקול.

הכיצד ייתכן אם כן כי אף אחד מן האחים לא זיהה את יוסף על פי קולו?

חכמת הפרצוף

זאת ועוד, גם מכוח חוש הראייה היה מצופה כי האחים יזהו את יוסף, שכן חתימת הזקן אינה מטשטשת את מבע העיניים, את החיוך, את מחוות הגוף, ואת סבר הפנים הכללי שבו ניבטת האישיות של האדם. אנשים חכמים, כאחי יוסף, היו אמורים לזהות את יוסף על פי תכונות אישיותו הניכרים בפניו. חכמת הפרצוף מאפשרת לזהות אדם על פי תכונות הניכרות בפניו, שכן פנים, בין עם זקן ובין בלי זקן, מבטאים את המהות הפנימית של האדם. כך מצינו בזוהר חלק ג', דף קכ"ג, עמ' א': "בא וראה כי מעשי האדם משפיעים על הפרצוף שלו וזהו שכתוב (ישעיהו ג', ט'): 'הכרת פניהם ענתה בם'". בזוהר חדש חלק ב', דף כ', עמ' א' אף מצינו כי "כל המחשבות והרצונות של העולם, שהם בתוך הלב, כולם נראים בפנים. בפני האדם נודע מיהו, אם מעשיו לטוב ואם מעשיו לרע".

נמצא, כי כאשר מביטים באדם מזהים את האישיות הפנימית שלו.

הפנים הם ראי לנפש

במסכת מגילה דף כ"ח, עמ' א' אף מצינו, כי פנים של אדם מקרינים את אישיותו על המתבונן והוא מושפע מראייה זו. על כן "אסור לאדם להסתכל בצלם דמות אדם רשע". איסור זה נעוץ בהשפעה שיש לאישיות הניבטת מפניו של אדם.

המהרש"א כותב כי "חכמי המקובלים מפרשים את הפסוק 'הכרת פניהם ענתה בם' שיש בצלם דמות מראה האדם צורה רוחנית, לטוב או לרע, כפי מעשיו לצד הטהרה או לצד הטומאה. ואסור להסתכל לצד הטומאה".

רבי צדוק הכהן מלובלין (בספרו "צדקת הצדיק" אות ר"ה) עומד על הזרימה הקיימת בין העין הרואה, הלב החומד, הרהורי המוח המטונפים והשיקוף של הדברים בפניו של האדם.

"על ידי הראייה נכנסים ההרהורים ללב והדמיונות כולם נולדים מן הלב שבו הם ההרהורים, ונמשכים ממנו למוח. ואסרו חז"ל להסתכל בפני אדם רשע כי **בפנים בולטים כל מיני הרהורים שבלב** למבינים כפי שמצינו בזוהר חלק א', דף ק"צ, עמ' א' שהכירו באחד שהיה לו מחשבת עבירה שפניו מוריקות וכו', וכדרך שנאמר (ישעיה ג', ט'): 'הכרת פניהם ענתה בם'".

רבי צדוק מבאר כי הראייה של אדם רשע מבליטה לנגד עיני המתבונן את תאוותיו והרהוריו של אותו אדם הניכרים בפניו. המביט בפני הרשע רואה אם כן מחזה מעורר רע ושוב פועל המנגנון של "עין רואה והלב חומד" ו"על ידי הראייה נכנסים ההרהורים בו חס ושלום. וההיפך בראיית תלמיד חכם".

הראייה משליכה על הרואה. האיסור להביט בפני אדם רשע נובעת אפוא מכך שעל הפנים של אדם "רשומים" מעשים, הרהורים, אישיות, ולמעשה "פָּנִים" מלשון "פְּנִים". ראיית רשע כמוה כראיית מעשי הרשע שלו, ראיית פני צדיק כמוה כראיית צדקותו.

נמצא, כי פנים של אדם הם ראי למעשי האדם והאישיות כולה ניבטת ונשקפת מן הפנים.

בהתאם לכך יש קושי עצום להבין כיצד הסתכלו האחים בפניו של יוסף, ולא זיהו בהם את מעשיו, את בית אביו, את צדקותו הרבה, את אישיותו, שהייתה בוודאי מאוד יוצאת דופן ובמיוחד על רקע ארץ מצרים שטופת הזימה. הכיצד מנעה אפוא "חתימת הזקן" של יוסף את זיהויו ע"י אחיו?

ראייה יוצרת זיקה רגשית

יתירה מכך, האיסור להביט בפני אדם רשע נעוץ בעובדה שמבט בעיניו של אדם יוצר איתו קשר בלתי אמצעי. מבטים שנפגשים יוצרים "**קשר** עין". הווי אומר כי העין יוצרת "קשר" ויחס רגשי.

לדברי חז"ל הראייה יוצרת זיקה רגשית, בעוצמה גדולה אף יותר מחיבוק ונשיקה.

כך מבארים "ספורנו" ו"אור החיים" את דברי הפסוק (בראשית מ"ח, י'): "ועיני ישראל כבדו מזוקן לא יוכל לראות" כי יעקב ביקש לברך את בני יוסף לפני מותו, אך עיניו כבדו מזוקן והוא לא יכול היה לראות היטב, כדי שתחול עליהם ברכתו בראותו אותם, ורק משום כך "וישק להם ויחבק להם" – כדי שתדבק נפשו בהם ותחול עליהם ברכתו". הווי אומר, כי חיבוק ונשיקה שימשו רק כתחליף קהה לראייה כשזו לא התאפשרה, שכן ראייה היא האמצעי העדיף לחבר בין הלבבות.

לאור כל זה, לא ברור כיצד טשטשה חתימת הזקן של יוסף את קשר העין של האחים עימו? האם לא חשו מיד בקשר הדם עם אחיהם בעקבות מפגש עיניהם בעיניו של יוסף?

הלבבות יגידו סודות נעלמים

"אור החיים" (על בראשית מ"ב, ח') מוסיף לכל אלו שאלה נוספת ונוקבת:

הכתוב אומר כי יוסף הכיר את אחיו והכלל הוא כי "לבבות מדברים".

כאשר יוסף זיהה את אחיו הרי שליבו, שניתר בקרבו, היה אמור לגרום לכך שגם לב אחיו ירעד בקרבם מיד. ובלשון "אור החיים":

> "מטבע אנושי כשתיולד הידיעה בלב אחד משני אנשים, גם בלב השני יתעורר בחינת הזיכרון, כי הלבבות יגידו סודות נעלמים".

היה מצופה אם כן, כי כשיוסף הכיר את אחיו, תעבור מיד גם בליבם המחשבה כי הוא יוסף אחיהם. "אור החיים" תמה על כן, שהרי בעקבות מחשבה זו של יוסף, היה מצופה כי מנגנוני הזיהוי יפעלו ביתר שאת והם "ידקדקו בעיניים, במצח, בדיבור, והידיעה תלך ותגבר עד שישלים האבחון".

הכיצד אם כן לא הכירו האחים את יוסף לאחר שהוא הכירם?

ניכור שכלי

"אור החיים" משיב על כך, כי האחים לא הכירו את יוסף מכיוון שהם הדחיקו את הרגש ואת כל סימני ההיכר. "הטעם לצד ראותו ברום המעלות החליטו הבחינה והרחיקו מלבם מחשוב דבר זה".

כלומר, מכיוון שהם ראו את יוסף ברום המעלה, כמשנה למלך, סברו האחים כי מן הסתם החושים והרגש מטעים אותם, שהרי "זה לא יכול להיות" שיוסף, שנזרק

לבור ונמכר, יישב לפתע על כיסא מלכות במצרים. החושים זעקו מן הסתם, אך הודחקו ע"י השכל.
אך יותר מזה, "אור החיים" מוסיף ומבאר כי מכיוון שיוסף התנכר לאחיו, הרי שגם הם לא הכירו אותו. הניכור של יוסף כלפיהם יצר מסך של ריחוק גם מצדם, שכן "כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם" (משלי כ"ז, י"ט). נבאר מושג חשוב זה.

כמים הפנים לפנים – רגש יוצר רגש

רגילים אנו לומר כי יחס גורר יחס. אבל, הפסוק של "כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם" מלמד כי הדבר חורג הרבה מעבר לכך. פסוק זה במשלי – הוא משל. הגר"א שם מבאר, כי המשל הוא לאדם המביט במים ונשקפת אליו בבואת פניו. הוא יראה במים – את מה שהוא מראה להם.
"אם יעקם פניו – גם המים יראו לו כן". הנמשל הוא, יחסי אדם עם רעהו: "כן לב האדם לאדם – אם לבו טוב לאותו אדם, הרי שהוא גם כן טוב עמו". כלומר, לא רק היחס הוא עניין הדדי, אלא גם **הרגש הפנימי** הוא דרך דו סטרית.
שנאה וניכור מולידים שנאה וניכור. כך למשל מצינו בתוספות במסכת פסחים דף קי"ג, עמ' ב' כי אם אדם שונא בעל עבירה שיש מצווה לשנוא אותו, התוצאה היא כי גם חברו שונא אותו, שהרי "כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם", וממילא הם "באים מתוך כך לידי שנאה גמורה", שנאת חינם הדדית ואסורה. רגש מוליד רגש. אהבה – מולידה אהבה הדדית. אהבת חינם.
"אור החיים" מבאר כי "הלבבות ישכילו בנעלם אם לאהוב אם לשנוא, כי כפי אשר יכין האדם לבו לאהוב חברו, כמו כן יתבונן לב חברו לאהוב אותו".

מה לעשות כדי שמישהו יאהב אותי?

בהתאם לפסוק זה נמצא, כי אם אדם רוצה שיאהבו אותו הרי שהוא יכול לגרום לכך בדרך פשוטה. מספיק שיאהב הוא את רעהו בליבו. אהבה זו כלפי רעהו תגרום לגל חוזר של אהבה, שכן רגש מניב תמונת ראי של אותו רגש כלפיו. כך נוצרת אהבה הדדית אף בלי לתת לזולתו מאומה (ושמא עדיף שלא לתת, כי הכלל הוא כידוע, שאוהב הוא זה שנותן אך לא זה שמקבל. אדרבה, המקבל חש נבוך ואסיר בכבלי הצורך להודות). דרכה הנעלמת של האהבה היא, שהלבבות חשים זה את זה ואהבה הניצתת באחד, יוצרת רגש הדדי בליבו של הזולת כלפיו.

אכן, סוד זה של האהבה דלף ורבים יודעים אותו. אך מתי מעט משתמשים בו. להלן שתי דוגמאות.

סודו של נאום סנגוריה מוצלח

"אור החיים" על בראשית מ"ד, י"ח משתמש ברעיון עמוק זה כדי להסביר מה היה סוד נאום הסנגוריה הגדול של יהודה על בנימין. לכאורה, לאחר שגביע יוסף נמצא באמתחת בנימין, הוא נתפס בקלקלתו וכלתה עליו הרעה. מה יאמר ומה ידבר? במה יצטדק כשהעובדות כה חמורות? המעיין בדבריו של יהודה יתקשה למצוא חידוש מפליג. והנה, הם פעלו את פועלם. "אור החיים" מבאר, כי סוד הצלחתו של יהודה טמון במילים "**ויגש** אליו יהודה". יהודה התקרב אל יוסף. לא פיסית אלא רגשית. בליבו. יהודה עורר רגש של אהדה בליבו של יוסף כלפיו ע"י כך שהוא עורר בעצמו רגש אהדה כלפי יוסף. מכוח הכלל של "כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם" (משלי כ"ז, י"ט), "התחכם יהודה להטות לב יוסף עליו לרחמים, והקריב דעתו ורצונו אליו לאהבו ולחבבו, כדי שתתקרב דעתו של יוסף אליו לקבל דבריו ופיוסו".

שימוש מעשי בסוד רגשי

מעשה יפה אודות שימוש מעשי ברעיון זה מצינו בימי הגר"ח מוולוז'ין, אודות קצב אחד שקצף על רב העיר, על שפסק כי בהמתו טרפה היא. מתוך כעסו זמם הקצב להרוג את הרב. הוא הודיע לרב בעורמה שהוא צריך לשחוט בהמה וביקש מהרב להתלוות אליו לבית השחיטה שנמצא מחוץ לעיר, שם שלף הקצב את סכינו כדי להרוג את הרב. ראה הרב שכלתה אליו הרעה מאת הקצב, התחיל להתחנן בפניו על חייו אבל ללא הועיל. משראה הרב כך, התחיל להרהר בליבו במעלות הקצב ולחבב אותו בליבו. והנה, דבר זה – הועיל. הקצב שינה את דעתו, הוריד את הסכין, נפל על פני הרב בדמעות וביקש את סליחתו.

האנוכיות היא מה שחוצץ בין אנשים

מה גורם ללבבות לשקף זה את זה? מהי הסיבה לכך שכאשר אני אוהב מישהו, אני יוצר בליבו אהבה כלפיי? וכי הלב רואה את אשר בליבו של אדם אחר?

בספר "אור החכמה" על פרשת בראשית מובא הסברו של הבעש"ט, כי אנוכיות יוצרת חומה בין בני אדם. מי שחושב על עצמו מוסיף לבנה בחומה, שהוא מקים בינו לבין רעהו, וגורם לכך שגם רעהו יוסיף לבנה מצדו בחומה זו. אבל, אם האדם

חושב על טובת רעהו ומקטין את דאגתו האנוכית לעצמו, הרי שבכך הוא סותר אט אט את החומה שבינו לבין רעהו, וגורם לכך שגם רעהו יסיר לבנה מאותה חומה, עד שזו תוסר כליל.

קרבת דם וקרבת נפש

הסבר זה מבאר מדוע אין חיץ בין אנשים שחושבים האחד על רעהו ומבקשים להיטיב זה לזה ללא שיקולים אנוכיים. אבל, מה מצית אהבה ביניהם?

תשובה לשאלה זו מצויה בביאורו של "אור החיים" על שמות ל"ב, כ"ז:

לאחר שבני ישראל חטאו בחטא העגל ניתן ציווי לשבט לוי (שמות ל"ב, כ"ז): "כה אמר ה' אלהי ישראל, שימו איש חרבו על ירכו, עברו ושובו משער לשער במחנה, והרגו איש את אחיו ואיש את רעהו ואיש את קרובו". שואל "אור החיים": "למה הוצרך לומר 'ואיש את קרובו' אחר שאמר 'איש את אחיו' שהוא קרוב שבקרובים"? תשובתו של "אור החיים" היא, כי יש לעיתים אחים שיש ביניהם קרבת דם אך אין ביניהם קרבת נפש, ויש לעיתים אנשים שאין ביניהם קרבה משפחתית או אישית, אבל הם אוהבים זה את זה אהבת נפש. וכאן מוסיף "אור החיים" אמירה מפתיעה מאוד לפיה "**זה ימשך משורש הנשמות,** כי יש נשמות שקרובים בשורשם ונמשכים בריחוק מולידים, ויש נשמות שהם מרוחקים בשורשם ובאים בקירוב מוליד". כלומר, אדם אוהב יותר את מי שקרוב אליו בשורש נשמתו מאשר מי שקרוב אליו קרבת דם. אהבה בין אנשים אינה נובעת מקרבת דם, אלא מאהבת נפש ומקרבה בשורש נשמתם.

שכנים בעולם העליון שנפגשים פה

רבי אלימלך מליז'נסק בספרו "נועם אלימלך" על פרשת ויחי מציין, כי "אנו רואים שלפעמים שני בני אדם אוהבים זה את זה מאוד, הגם שלא היו מכירים זה את זה מקודם, כי אם עתה מקרוב באו והתוועדו יחד, ושניהם דבקו יחדיו באהבה רבה. והטעם, מחמת שהיו שכנים זה אצל זה בישיבתם בגן עדן יחד, ועתה בבואם זה ליד זה בעולם הזה התעוררה בהם האהבה הישנה שהייתה ביניהם בגן עדן". בדומה לכך כתב רבי אלימלך מליז'נסק בדבריו על פרשת "בא", כי קשר של אהבה בין אנשים נובע מקשר בין נשמותיהם "שבוודאי בגן עדן היו יושבים זה אצל זה והיו שכנים ומקורבים, לכן גם בעולם הזה הם מקורבים ומחובבים זה לזה".

אהבת נפש ניצתת כשהמחיצה נופלת

בהתאם לכך מובן מתי וכיצד נוצרת אהבה אצל אדם בעקבות כך שמישהו אחר אוהב אותו.

אצל אנשים שיש ביניהם קרבת הנפש, מכוח שורש נשמתם – יחס של אהבה הוא טבעי ומתבקש.

זו הנשמה שרואה את הקרוב לה ועורגת. אהבה זו היא אהבת נפש הנובעת מחמת קרבה נפשית קדומה. אכן, הגוף אנוכי והאנוכיות משרה הרס בקשרי הלבבות. משל ידוע הוא כי מי שמביט בזכוכית שקופה רואה אנשים הנמצאים מן הצד השני, אך אם הזכוכית מצופה בנייר כסף, הופך הכסף את הזכוכית לראי והאדם רואה רק את עצמו. אכן, אם כל אחד עסוק בהגשמת מאוויים אנוכיים משלו, הוא לא מבטא אהבה ואף לא חש בה, שכן חומת האנוכיות מונעת מן הלבבות להיפגש, מחמת חומה זו אין איש רואה את רעהו, אלא רק את עצמו. אבל, אם אדם מקטין את להבת הדאגה האנוכית לעצמו ורואה את האחר ואת צרכיו, הרי שהקשר הנפשי מתעורר ומיד ניצתת אהבת נפש הדדית, שהרי הנפשות שבות ונפגשות.

קרבת הלבבות אף עם הקב"ה

בהתאם להסבר זה, המבהיר כי הנפש היא העורגת אל מה שקשור בשורש הנשמה, מובן כי הפסוק של "כמים הפנים לפנים" עשוי לחול וביתר שאת ביחסי האדם עם אלוקיו, שהרי נשמת האדם היא "חלק אלוה ממעל". הנשמה עורגת אל הקב"ה שהוא צור מחצבתה, והקב"ה מקבלה אל חיקו באהבה רבה, אם אך אין האדם יוצר חומה של חטאים וניכור בינו ליוצרו. על כן, מחדש "אור החיים" על שמות ל"ג, י"א, כי כאשר נאמר שהקב"ה דיבר עם משה "פנים אל פנים" המשמעות היא, כי חל ביחסים שביניהם העיקרון של "כמים הפנים לפנים"!

דרך מופלאה של הכנה לתפילה

מכיוון שאהבה גוררת אהבה גם ביחסים עם הקב"ה, מחדש "אור החיים" כי זו הדרך ל"הכנה לתפילה" ולקשר עם הקב"ה.

הדרך של אדם למשוך אליו "אהבת ה'" היא ע"י כך שיחדל לאהוב רק את עצמו – ויאהב את בוראו.

זה פשר דברי הכתוב (שמות ל"ג, י"א): "ודבר ה' אל משה פנים אל פנים **כאשר ידבר איש אל רעהו**" – "שלא יאהבהו ה' אם לא יכין לבו להיות גם הוא רעהו".

"אור החיים" מסיים אפוא באמירה: "מעתה יבחין אדם מה הוא עם קונו, אם לבבו יתאווה ויחשוק בה' ובעבודתו הנה זה סימן כי ה' אהבו".

הנה כי כן, "הלבבות ישכילו בנעלם". היחס העמוק ביותר בין בני אדם נעוץ בשורש נשמתם ובקרבת הנפשות ביניהם. אפשר לעמעם אהבה זו ואף ליצור שנאה ע"י יצירת חיץ בין אדם לאדם. אנוכיות יוצרת חומה. מי שמרוכז בעצמו ואינו מתעניין בצרכיו של רעהו יוצר ניכור. וניכור זה הוא הדדי. כל לבנה שאדם מוסיף בחומת ההפרדה בינו לרעהו גוררת לבנה נוספת שחברו יוסיף על אותה חומה. אבל, אם אדם מפיל את החיץ, לא מתרכז רק בעצמו אלא רוצה את טובת חברו, הרי שהוא מפיל את החומה ומאפשר לנפשות לחזור לקשר הרוחני ביניהן. במקרה זה אהבה גוררת אהבה והלבבות נקשרים זה בזה.

אם רוצה אדם באהבת הזולת, או אף באהבת הבורא – המפתח לאהבה נמצא בידו. כל עוד בלבב פנימה נפש יהודי הומייה לאלוקיו ולרעהו, הרי שלא אבדה תקוותו והוא יזכה לאהבה שתחזור אליו. יקטין נא את אנוכיותו ויאהב הוא את אלוקיו ואת רעיו – ויזכה לאהבתם.

מפתח התפילה ומפתח מציאת החן נמצא אפוא – בליבו של האדם פנימה.

פרשת ויגש

גלויות ישראל וגאולת ניצוצות הקדושה

ממה היה יעקב ירא?

הקב"ה נגלה אל יעקב אבינו בעת ירידתו למצרים לפגוש את יוסף בנו, וכה אמר לו (בראשית מ"ו, ג'): "ויאמר אנכי האל אלהי אביך, אל תירא מרדה מצרימה כי לגוי גדול אשימך שם".

מקום שבו מרגיעים אדם ואומרים לו "אל תירא", אות הוא כי הוא ירא. ממה פחד יעקב?

יוסף, בנו האהוב, הוא משנה למלך מצרים, ויעקב יורד לשם בכבוד גדול. אם כן, ממה יש לחשוש?

"אור החיים" מעמיק את הקושי ושואל, מה עוזרת האמירה "אל תירא" למי שמפחד? אם יעקב חשש מן הגלות "אם כן מה היא כוונת ה' באומרו אל תירא? במה מסיר ממנו המורא? ואם כוונתו שלא יהיה גלות שם, הרי מצינו שלא כן היה, כי שם השתעבדו בניו בעינוי ובעבודה קשה?"

"אור החיים" מוסיף ותמה גם על המשך הפסוק, בו מבטיח ה' ליעקב "כי לגוי גדול אשימך שם". במה מסירה הבטחה זו את יראתו של יעקב? ולמה צריך לרדת למצרים כדי להיות לגוי גדול, ולא ישימהו גוי גדול בארץ ישראל?

תכלית הגלויות להוציא ניצוצות קדושה מידי הקליפות

"אור החיים" משיב על שאלה זו באמצעות הבהרת יסוד מוסד בהבנת טעמה של גלות ומהותה:

> **"ולהשכיל על דבר אקדים אמרי קדוש של הרשב"י ואנשי סודו, שאמרו כי טעם הגלויות הוא לברר חלקי הקדושה המפוזרים בענפי הקליפה, וכי במצרים להיותה מלאה גלולים ושם תוקף הטומאה, שם היא שבִיית חלקי הקדושה הרבים והעצומים, כי לערך גודל הטומאה, יהיה בקרבה חלקי הקדושה, וזה היה מיום שחטא אדם הראשון שלטה שפחה רעה בניצוצי הקדושה, ועיני כל ישראל על זה בכל הגליות ובפרט בגלות מצרים".**

נבאר דברים אלו באופן סדור להלן.

חטאו של אדם הראשון ערבב את הרע בכל טוב

רבי חיים מוולוז'ין בספרו "נפש החיים" (שער א', פרק ו') מבאר, כי עם בריאת האדם וקודם החטא – נטייתו הטבעית של האדם הייתה לנהוג בקדושה ובטהרה, כפי שנאמר: "עשה האלוהים את האדם ישר" (קהלת ז', כ"ט). יצר הרע שבא לפתות את האדם, לא היה טבוע באדם עצמו, אלא ניצב מחוצה לו ואמר לו: "חטא". כלומר, לאדם הייתה בחירה בין טוב לרע והיה יצר רע. אבל, האדם כשלעצמו היה ישר ומזוכך, כילד שלא טעם טעמו של חטא, ו"כוחות הרע היו עומדים מחוצה לו". האדם היה אפוא בעל בחירה לצאת מגדרו ולחרוג מטבעו אל תחום הרע "כמו שאדם הוא בעל בחירה להיכנס אל תוך האש. לכן כשרצה יצר הרע להחטיא את האדם, הוצרך הנחש לבוא מבחוץ כדי לפתותו".

אבל, לאחר שחטא האדם בחטא הקדמון "נכללו והתערבו בו גם כוחות הטומאה והרע". כלומר, יצר הרע הפך לטבוע ככוח מכוחות האישיות הפנימית של האדם. על כן, לאחר החטא הקדמון המציאות היא כזו שכאשר אדם רוצה לחטוא, הוא אומר בליבו "מתחשק **לי**". ואילו, כאשר היצר הטוב מדבר אל האדם, הוא אומר לו "לא כדאי **לך**". "**אתה** תצטער על כך". נמצא כי "היצר המפתה את האדם טמון בתוך האדם עצמו ונדמה לאדם שהוא עצמו, הוא הרוצה ונמשך לעשות את העוון, ואין הדבר נראה לו כאילו גורם אחר הנמצא מחוצה לו מפתה אותו".

חטא עץ הדעת

משחטא האדם הרי שבתוך תוכו נמצא רע המעורב עם כוחות נפשו, וזהו "ענין עץ **הדעת** טוב ורע". דעת במובן המקראי משמעה חיבור. האכילה מעץ הדעת חיברה אפוא את הטוב והרע ביחד, עד כי יש ערבוביה במעשי האדם, וגם במעשה הטוב עצמו מתערבות מחשבות זרות, עד כי כמעט בלתי אפשרי לרוב העולם שיהיה כולו קדוש זך ונקי לגמרי בלי שום נטייה ומחשבה של תועלת עצמית.

"וזהו שאמר הכתוב (שם שם , כ'): "כי אדם אין צדיק בארץ, אשר יעשה טוב ולא יחטא" – רצה לומר שלא ייתכן שלא יהיה קצת חיסרון במעשה הטוב שעושה, כי חטא משמעו חיסרון כידוע".

ניצוצות הקדושה מחיים גם את הרע הבלוע בטוב

כל ההוויה בעולם קיימת רק מכוח דבר אלוקים, שברא את העולם בששת ימי בראשית וממשיך לקיימו בכל רגע נתון. ניצוץ אלוקי הוא אפוא שורש הקיום של

כל הוויה ויש לראות אלוקות בכל הוויה שהיא. ממילא, משחטא האדם בחטא הקדמון והתערבבו רע וטוב בכל ההוויה, התוצאה היא כי ניצוץ אלוקי מקיים אף הוויה טמאה, כשהוא בלוע בה ואף שבוי בקרבה.

"אור החיים" על במדבר י"ד, ט' מבאר כי: "בכל נברא יש ניצוץ קדוש, ואפילו בנבראים בלתי טהורים, ואנשים רשעים, וגם בשטן הרשע. אין מהם שאין בו חלק החיוני (המחייה אותו) שהוא בחינת הטוב, שהוא דבר המעמיד (המחייה אותו ומקיימו) שזולתו לא יתקיים כל דבר. ובהיפרד ניצוץ החיוני ממקומו יתבטל ויאבד כל הבניין".

הניצוץ האלוקי שבוי בקליפה אצל אומות העולם

נמצא אפוא כי כאשר חטא אדם הראשון והחדיר רע בכל טוב, הוא גרם לניצוצות הקדושה להיות בלועים בהוויה שיש בה גם רע. אך הרבה מעבר לכך. כל עוד שהניצוץ האלוקי משרת הוויה שיש בה גם קדושה, הרי שהוא משרת תכלית נעלה. אבל, יש מקרים שבהם הניצוץ האלוקי מקיים הוויה סתמית, שאין בה כל תכלית ראויה כשלעצמה, בבחינת קליפה בלי פרי. במקרה זה הניצוץ האלוקי שבוי בתוך הקליפה הטמאה ומייחל לצאת ממנה.

רבי חיים ויטאל בספרו "שער המצוות" (פר' ראה) מביא מדברי האר"י "שעל ידי חטא אדם הראשון עירב טוב ברע וכל הנשמות של קדושה נפלו לתוך הקליפות, הם שבעים כנגד שבעים אומות". אומות העולם הם קליפה וניצוצות הקדושה המהווים אותם שבויים בתוכה.

העלאת הניצוצות וגאולתם

"אור החיים" על במדבר י"ד, ט', ממשיך ומבאר כי "בחינת הקדושה בטבעה להמשיך מינה כאבן השואבת". כלומר, כאשר אדם קדוש נוהג בקדושה בסביבתו של ניצוץ אלוקי שכזה, הרי שהניצוץ האלוקי נשאב ונדבק אל מקורות הקדושה שלו ויוצא מתהומות ההוויה הטמאה שהוא נתון בהם.

רבי חיים מטשרנוביץ בספרו "באר מים חיים" על פרשת בראשית, מבאר כיצד מוציאים את ניצוצות הקדושה משביים באומרו כי "ניצוצות הקדושות אשר מעלים בני ישראל בכל מקום שהם – בבחינת מצא מין את מינו וניעור".

כלומר, יש כלל בהלכה לפיו אם חתיכת בשר חזיר נפלה לתוך קדרה, שבה יש שישים חתיכות של בשר כשר, היא בטלה בשישים וכל התערובת מוגדרת ככשרה, עד כי לפי השולחן ערוך מותר לאדם לאכול את כל תכולת הקדרה. אבל, אם תיפול

לאחר מכן עוד חתיכת בשר חזיר לאותה קדרה, כך שכעת יש שישים חתיכות של היתר כנגד שתי חתיכות האיסור, הרי שהקדרה אסורה. שמא תאמר, כי בטרם שנפלה החתיכה השנייה כבר בטלה החתיכה הראשונה והוגדרה כבשר כשר וממילא בפנינו חתיכה שנפלה אל תוך שישים ואחד חתיכות של היתר? התשובה היא לא. התערובת כולה בטלה, שכן כאשר מין פוגש את מינו (שתי חתיכות האיסור נפגשות זו בזו בקדרה) הוא משיל מעליו את התכונות שקיבל בעת שבטל ברוב וחוזרת וניעורה בו תכונתו העצמית. זהו הכלל של "מצא מין את מינו וניעור".

תופעה כזו מתרחשת גם כאשר בין האומות מעורבב ניצוץ של קדושה.

האדם הגשמי והמסואב שנשמתו קדושה מבטל את הניצוץ הקדוש השבוי בקרבו. אבל, כשהוא פוגש את מקור הקדושה, הרי שניצוץ זה חוזר וניעור. הוא חדל להתבטל ואף מתמזג עם מקור הווייתו בדומה ל"ביטול אור נר קטן כשיעמוד נגד מדורה גדולה". על כן, כאשר עם ישראל נמצא בגלות, נוצר ממשק בינם לבין הגויים שיש ניצוצות קדושה בשורש נשמתם. ניצוץ זה חוזר וניעור כשהוא פוגש את מינו וכך הוא שב לכור מחצבתו וזוכה לגאולה.

כלומר, האדם הקדוש הוא מעין מגנט כלפי ניצוצות הקדושה הבלועים בסביבותיו. הממשק של ניצוץ הקדושה השרוי בתוככי אדם טמא, עם נשמה יוקדת ומאירה הניצבת בצידו – שואב אותה החוצה מקליפתה.

העלאת הניצוצות – מבטלת את חיותה של הרשעה

הניצוץ האלוקי הקדוש הוא המחייה ומקיים את ההוויה הטמאה שמסביבו, שלא בטובתו. על כן, שאיבת הניצוץ הקדוש מתהומות ההוויה הטמאה שבה הוא נתון, מביאה לעקירת שורש הקיום של ההוויה הטמאה – ולביטולה.

"אור החיים" על במדבר י"ד, ט' מבאר בהתאם ליסוד זה את מאמר חז"ל (שבת ל"ד, עמ' א'): "נתן בו עיניו ונעשה גל של עצמות, והבן". כלומר, האדם אינו אלא ערמת עצמות אלא שמפעמת בו נשמה, שהיא ניצוץ אלוקי. אם הנשמה זרה להוויה הגופנית בהיותה נתונה באדם רשע, הרי שדי במבט של צדיק כדי שנשמה זו תעזוב את הגוף הטמא, שבו היא שבויה, ותישאֵב אל מקור הקדושה. מששבה הנשמה אל כור מחצבתה לא נותר מאותו רשע אלא גל של עצמות, ללא קיום.

גלות כדרך להעלאת ניצוצות של קדושה

במסכת פסחים דף פ"ז, עמ' ב' מצינו "לא הגלה הקב"ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתווספו עליהם גרים, שנאמר (הושע ב', כ"ה): 'וזרעתיה לי בארץ', כלום

אדם זורע סאה אלא להכניס כמה כורין". כלומר, אדם זורע כדי לקבל יבול בכמות גדולה בהרבה מן הכמות שזרע. אף הקב"ה הוריד את עם ישראל לגלות כדי לקטוף יבול גדול מאשר הקומץ שזרע שם.

רבי חיים ויטאל ב"שער הפסוקים" (פר' שמות) מבאר בהתאם לכך:

"סיבת הגלות שגלו ישראל בין האומות מה עניינם? כי אדם הראשון היה כולל כל הנשמות והיה כולל כל העולמות, וכשחטא נפלו ממנו כל הנשמות ההם לתוך הקליפות, הנחלקות לשבעים אומות, וצריכים ישראל לגלות שם בכל אומה ואומה, ללקט שושני הנשמות הקדושות שהתפזרו בתוך הקוצים ההם".

כלומר, תכלית הגלות היא להציב נשמות גדולות של עם ישראל בצד הניצוצות האלוקיים השבויים בקליפת אומות העולם, שכן קרבה זו תגרום לגאולתם של ניצוצות אלו.

מהלך זה מביא בסופו של דבר גם לגאולת עם ישראל, שכן כל כוח חיותם של אומות העולם נובע מאותם ניצוצות קדושה הבלועים ביניהם. גאולה של ניצוצות אלוקיים אלו מותיר קליפה מדולדלת בלי תוכן והיא כלה מאליה, כעשן שאין בו כל ממשות והוא מתפוגג מאליו. בשעה זו יתקיים "וכל הרשעה כולה כעשן תכלה, כי תעביר ממשלת זדון מן הארץ".

מצרים הייתה שיא של סיאוב

רבי חיים ויטאל בספרו "שער הפסוקים" (פרשת בא) כותב כי המילה "מצרים" מורכבת מאותיות "מצר ים". המילה "ים" מבטאת שפע אין סופי בבחינת "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים". מצר הים משמעו כי השפע האלוקי נתון במצר ובמצוקה. מדוע?

ארץ מצרים נקראת "ערות הארץ" (בראשית מ"ב ט', י"ב). היא הייתה מקור כל הטומאות. בזוהר חלק א', דף קי"ז, עמ' ב' אף מצינו כי "אין לך אומה מזוהמת בכל טומאה כמו המצריים, והם באים מזרעו של חם (בנו של נח), שעשה מה שעשה לאביו, וקלל אותו ואת כנען בנו".

רבי חיים ויטאל בספרו "שער הפסוקים" (פרשת שמות) מציין על כן שהקליפות נקראים "מצרים", כלומר, זהו מקום שבו ניצוצות הקדושה שבויים בקליפה עבה.

כעובי הקליפה כן ערך הפרי

מצרים הייתה מקור חריף של סיאוב וטומאה, בבחינת תהומות ומצולות של חטא, שניצוצות של קדושה שבויים בעומקיה ומשוועים לגאולה.

"אור החיים" בפרשתנו מוסיף על כך ואומר "כי במצרים, להיותה מלאה גלולים ושם תוקף הטומאה, שם היא שביית חלקי הקדושה הרבים והעצומים, כי לערך גודל הטומאה, יהיה בקרבה חלקי הקדושה".

"אור החיים" מלמדנו אם כן, כי לא זו בלבד שבמצרים שקועים ניצוצות הקדושה בעומק רב, אלא שאם הקליפה עבה, אות הוא כי הפרי רב ערך והניצוצות האלוקיים השבויים במקום שכזה רבים הם ועצומים בקדושתם.

אכן, כלשון הכתוב (קהלת ז', י"ד): "זה לעומת זה עשה האלוקים". האיזון בין טוב לרע נשמר בכך שמעמידים זה כנגד זה ערכים בעלי עוצמות שקולות. ממילא, במקום שהוא שיא הסיאוב והטומאה, מצוי כמשקל נגד גם שיא הטהרה והקדושה.

הטעם לכך שהקב"ה מסכים שיעקב ירד למצרים

בהתאם לכך מובנת לחלוטין תכליתה של גלות מצרים.

במצרים היו ניצוצות אלוקיים יקרי ערך ביותר, וכגודל קדושתם כן עומק שביים בקליפה עבה ובמצולה עמוקה. ניצוצות קדושים אלה שיוועו לגאולה.

יעקב אבינו ובניו ירדו למצרים, שהייתה מקום מסואב וטמא, כדי להעלות משם את כל ניצוצות הקדושה שהיו עצומים בתוקפם ובזהרם, אלא שנבלעו בתהומות אין סופיים של טומאה ושיוועו לגאולה. אכן, צריך את קדושתו של יעקב אבינו כדי לגאול ניצוצות שירדו למקום כה מסואב.

על כך אומר "אור החיים" "ולזה כיוון ה' בדברו עם יעקב, טעם שמסכים על ישיבת יעקב במצרים הוא לסיבת גוי גדול אשר הוא אבוד שם בקליפת מצרים, וצריך הוא להוציאו משם, וזולת ירידת יעקב אין תקוה לזה כי בעוצם קדושתו ישאב כל ענפי הקדושה אשר שם, מה שאין זולתו יכול עשוהו".

יעקב פחד מירידה אל מצולות הטומאה

בהתאם לכך מובן מדוע היה יעקב ירא לרדת למצרים, שהרי הוא יורד אל מקום שהוא "ערוות הארץ". אכן, תכלית הירידה היא להעלות את ניצוצות הקדושה, אך זו מלאכה הכרוכה בסיכון רב, שהרי הטומאה סובבת אותו, וממילא קיים חשש שמא יועם זוהרה של נפשו הקדושה.

יש לזכור כי אביו, יצחק, לא יצא מארץ ישראל, ואברהם הורה כי אם לא תאבה אישה מבנות משפחתו ללכת לארץ כנען, ישיא לו אליעזר אישה מבנות הכנעני ובלבד שלא ייצא מן הארץ הקדושה (בראשית כ"ד, מ"א). מכאן שסביבה רעה עשויה לסאב את נפש האדם יותר מאישה רעה.

ירידה לקליפת הטומאה כדי להעלות ניצוצות קדושה מתוכה – מסוכנת היא. לעיתים האדם לא עולה אלא נשאר ביוון המצולה ומאבד את כל עולמו. כך מצינו בדברי האר"י המובאים ע"י רבי חיים ויטאל בשער המצוות (פר' עקב) כי תלמיד חכם האוכל בשר מעלה את ניצוצות הקדושה הבלועים בו ומהווים אותו. אבל, לעיתים קורה שהוא מביא על נפשו אסון "כי אפשר גם כן, שאדרבא הם יתגברו עליו, יחטיאו אותו וידריכו אותו ללכת בדרך לא טוב, עד שיגרמו רעה לנפשו שממנה לא יוכל להירפא. וזה סוד העניין של כמה בני אדם, שלפעמים לפתע פתאום יבוא עליהם מאורע רע וקשה, וממירים דתם ח"ו ויוצאים מכלל הדת. כפי שאירע ליוחנן כהן גדול שנעשה צדוקי (מסכת ברכות כ"ט, עמ' א') וכיוצא בזה".

שישים ריבוא שיצאו ממצרים

הקב"ה הפיג את פחדיו של יעקב ואמר לו: "אנכי האל אלוהי אביך אל תירא מרדה מצרימה".

כלומר, הקב"ה אמר ליעקב כי אל לו לחשוש לרדת אל סביבה טמאה, כי הוא יישאר בקדושתו.

הקב"ה הבטיח ליעקב כי יהיה במצרים כמו אברהם, שהיה נתון בין אנשים חטאים ולא הועם זוהר קדושתו, אלא הקב"ה היה עמו בכל אשר הלך. יתירה מכך, המשך הפסוק הוא "כי לגוי גדול אשימך שם" ומבאר "אור החיים" כי שישים ריבוא בני ישראל שיצאו ממצרים ועמדו ליד הר סיני לקבל תורה ולהתעלות במעלות של קדושה וטהרה "הוא העם שהיה שבוי בתוך קליפת מצרים". כלומר, כאשר אמר ה' ליעקב כי אל לו לירא מירידת מצרים הוא הפיג את חששו באומרו לו, כי לא זו בלבד שלא ייגרר למצולות החטא, אלא שהוא יזכה לגאול משם גוי גדול.

עשאה כמצולה שאין בה דגים

להלן בפרשת "בא" נראה, כי במכת בכורות ירד הקב"ה בכבודו ובעצמו אל תוככי הסיאוב של מצרים וממילא עם השראת הקדושה בהתגלמותה, הייתה שאיבת הניצוצות הבלועים בטומאה מלאה ומוחלטת. הכתוב אומר (שמות י"ב, ל"ו): "וינצלו את מצרים" דרשו חז"ל במסכת ברכות דף ט', עמ' ב' "שעשאוה כמצולה שאין בה דגים". רבי חיים ויטאל (בספרו "פרי עץ חיים", שער קריאת שמע פרק ג' בשם האר"י) מבאר, כי "גאולת מצרים הייתה גאולה שלימה ולא נשאר בהם שום ניצוץ קדושה, והייתה גאולת השכינה לגמרי, מה שאין כן בשום גאולה אחרת. **וזהו הטעם לזכור יציאת מצרים יותר מכל שאר הגאולות, כי היא גאולה שלימה**".

טעם האיסור לחזור למצרים

המקום שאליו גולים ישראל הוא לעולם מקום שבו יש מה לתקן. בהתאם לכך מובן כי בני ישראל הצטוו שלא לשוב לעולם למצרים, שכן שם אין כבר מה לפעול, מכיוון שכאשר יצאו ישראל ממצרים הייתה גאולה שלימה ולא נשאר במצרים ולו ניצוץ קדוש אחד. כך מציין רבי חיים ויטאל בספר הליקוטים (פרשת ויצא) "ועל כן הצטוו ישראל: 'לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם' (שמות י"ד, י"ג) משום שכבר התבררו כל ניצוצות הקדושה בצאת ישראל ממצרים, ואם כן מה צורך לישראל לירד לשם, אחר שיצאו בפרהסיה יצאו כל הניצוצות שהיו שם".

הנה כי כן, טעמה של כל גלות הוא לגאול את ניצוצות הקדושה שנבלעו שם. מצרים הייתה מבחינה זאת הקשה שבגלויות בהיותה תהום של טומאה ומצולה של סיאוב. ניצוצות הקדושה היו בלועים שם בעומקים אין סופיים ושיוועו לגאולה. וכגודל הטומאה כן גודל הקדושה שנשבתה אל קרבה. הייתה זו על כן משימה קשה מאוד ובה בעת קדושה מאוד. לשם כך התבקש יעקב לרדת מצרימה. מירידה זו למעמקי הסיאוב היה יעקב ירא, ובצדק, כי יש סיכון עצום בדבר. זה פשר ההבטחה האלוקית כי מאומה לא ייגרע מקדושתו ויופי זוהרה של נשמתו לא יתעמעם. הקב"ה הבטיח כי הוא יותיר את המקום כמצולה שאין בה דגים. נקייה מכל ניצוץ של קדושה. הגאולה תהיה שלימה. אדרבה, יעלה ממצרים עם גדול של שישים ריבוא ניצוצות של קדושה.

פרשת ויחי

מבחן הכוונה ומבחן התוצאה ביחסים שבין אדם לחברו

אין מקפידים על ניסיון להרע שלא צלח

יוסף נמכר על ידי אחיו והורד למצרים. לימים התברר שהייתה זו ירידה לצורך עלייה. יוסף עלה שם לגדולה, מונה למשנה למלך ואף החייה עם רב. אבל, המכירה כשלעצמה הייתה בגדר מעשה חמור, כפי שעולה מדברי הנביא עמוס: "כה אמר ה' על שלשה פשעי ישראל ועל ארבעה לא אשיבנו, על מכרם בכסף צדיק ואביון בעבור נעלים" (עמוס ב', ו'). הגיעו דברים לידי כך שעשרת הרוגי מלכות מתו ככפרה על מכירת יוסף. על כן, בשעה ששבו יוסף ואחיו מקבורת יעקב אביהם, חששו האחים מהקפדתו של יוסף. הם ביקשו מיוסף שיסלח להם על מכירתו. יוסף הרגיע אותם ואמר להם (בראשית נ', י"ט-כ'): "אל תיראו, כי התחת אלהים אָני. ואתם חשבתם עלי רעה, אלהים חשבה לטובה למען עשֹה כיום הזה להחיות עם רב".

כלומר, יוסף אומר לאחיו, כי מכיוון שהכוונה האלוקית הייתה להפוך את הדברים לטובה וכך קרה, אין לו על מה להקפיד.

נשאלת השאלה: האמנם? האם אין מקום להקפיד על ניסיון להרע שלא צלח?

מבחן התוצאה ולא מבחן הכוונה

"אור החיים" על בראשית נ' פסוק כ' מבאר את פשר דברי יוסף באומרו:

"הרי זה דומה למתכוון להשקות חברו כוס מוות והשקהו כוס יין שאינו מתחייב כלום, והרי הם פטורים וזכאים גם בדיני שמיים".

מדברי בעל "אור החיים" עולה לכאורה, כי מי שהתכוון לעבור עבירה ואף צירף מעשה למחשבה, אך לבסוף לא התקיימה כוונתו הרעה, אין במעשהו כל חטא. הווי אומר כי מעשיו של אדם אינם נבחנים במבחן הכוונה, אלא במבחן התוצאה. אם התוצאה טובה, אין האדם חייב בדין.

שמא תאמר כי בית דין אינו מחייב אדם על כוונות רעות כי הן לא ידועות, שהרי האדם יראה רק לעיניים ורק "ה' יראה ללבב" (שמואל א', ט"ז, ז')? הרי שמחדש "אור החיים" כי מי שעשה מעשה עם כוונה רעה שלא התממשה לא רק שאינו נענש בדיני אדם, אלא זכאי אף בדיני שמיים. כלומר, גם בדין הנערך בפני "יודע מחשבות", שהכוונה הרעה גלויה וידועה לפניו, יוצא האדם זכאי בדין.

בדומה לכך ביאר "אור החיים" על בראשית ל"ח, כ"ו כי יהודה לא חטא כאשר בא על תמר כלתו, שהרי במבחן התוצאה התברר בדיעבד, כי היה זה מעשה מצווה, והכלל הוא כי האדם אינו אחראי אם במבחן התוצאה לא היה זה חטא.

ובכן, נשאלת השאלה: הכיצד? הייתכן כי מי שהתכוון מחשבת אוון ואף צירף לה מעשה תוך שהוא מגיש לחברו כוס תרעלה, אינו נותן את הדין ולו בדיני שמיים, רק מכיוון שלבסוף התגלגלו הדברים כך, שחברו שתה לרוויה כוס של יין?

מחשבה רעה שהצטרפה למעשה מחייבת סליחה

רבים תמהים על גישת "אור החיים", מפני שהיא נסתרת לכאורה מדין שנאמר במסכת נזיר.

במשנה (נזיר פרק ד', משנה ג') מצינו כי "האישה שנדרה בנזיר... הפר לה בעלה (את הנדר), והיא לא ידעה שהפר לה בעלה, והייתה שותה יין ומטמאה למתים – אינה סופגת את הארבעים".

אולם מלשון הפסוק "אישהּ הֲפֵרָם וה' יסלח לה" (במדבר ל', י"ג) מסיקה הגמרא במסכת נזיר דף כ"ג, עמ' א', כי האישה "צריכה כפרה וסליחה". הגמרא ממשיכה שם ואומרת, כי "כשהיה מגיע רבי עקיבא אצל הפסוק הזה היה בוכה ואומר: ומה מי שנתכוון לעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה – טעון כפרה וסליחה, המתכוון לעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר חזיר – על אחת כמה וכמה".

מסוגיה זו עולה אפוא, כי בדיני שמיים הכוונה לעבור עבירה שמצטרף אליה מעשה, היא בגדר חטא אף אם בפועל המעשה לא עלה כדי עבירה, כגון שהנדר לא היה קיים בשעת המעשה כמו במקרה שלפנינו, שהפר בעלה את נדרה בלא ידיעתה.

אכן, במסכת קידושין דף ל"ח, עמ' ב' מצינו כלל כי "מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה". אולם, דבר זה נובע מכך שאדם עשוי לחזור בו ממחשבה רעה. אך מחשבה שאדם לא חזר בו ממנה ואף נתן לה ביטוי מעשי, נחשבת לעבירה וטעונה כפרה וסליחה, גם אם המעשה לא צלח. נמצא אפוא, כי לעניין דיני שמיים

מבחן התוצאה אינו קובע, ודי בכוונה רעה בצירוף מעשה כדי לחייב בסליחה וכפרה. כיצד יתיישבו הדברים הללו עם דברי "אור החיים"?

בין אדם לחברו לעומת בין אדם למקום

רבי מאיר דן פלאצקי בספרו "כלי חמדה" על בראשית פרשת ויחי אות ד' מבאר, כי יש להבחין בעניין זה בין עבירות שבין אדם לחברו לבין עבירות שבין אדם למקום.

עבירות שבין אדם למקום מבחנן בפן המוסרי ובתיקון אישיותו של האדם, וכלפי שמיא אין נפקות בין מעשה למחשבה. מי שמושחת באישיותו או במידותיו, עתיד לתת את הדין בבית דין של מעלה. אדרבה, אמרו חכמים (יומא דף כ"ט, עמ' א') "הרהורי עבירה קשים מעבירה". זאת מפני שבמבחן האישיות, הרהור העבירה חורץ בנפש חריץ עמוק יותר מאשר מעשה חולף שהסתיים. לעומת זאת, בעבירות שבין אדם לחברו, המטרה העיקרית היא תיקון החברה ומניעת הפגיעה של אדם בחברו, ולשם כך ניתנה הסמכות לבית הדין לענוש עבריינים. לכן, אף על פי שמחשבה רעה אסורה גם במצוות שבין אדם לחברו, כעולה מאיסור "לא תשנא את אחיך בלבבך" (ויקרא י"ט, י"ז), מכל מקום, מי שניסה לפגוע בחברו, והתברר בסופו של דבר שצמחה טובה לחברו ממעשה זה, וחברו מחזיק לו טובה על כך, הרי שמבחן התוצאה קובע שאינו חייב עונש אף בדיני שמיים.

דיבור שאינו לשון הרע אסור אם הכוונה רעה

ברם, שהסבר זה מעורר קושי חמור, שכן מבחן הכוונה יושם בדברי הפוסקים גם ביחס לעבירות שבין אדם לחברו. כך למשל, על בסיס הסוגיה האמורה במסכת נזיר דף כ"ג, עמ' א', פסק רבי ישראל מאיר הכהן בספרו "חפץ חיים" (הלכות לשון הרע כלל ד', אות י"א), כי מי שמבקש לעשות שותפות עם חברו או להשתדך עמו, רשאי לדרוש ולחקור עליו אצל אחרים, אף על פי שייתכן שיספרו דברים בגנותו. איסוף מידע זה מותר, מכיוון שמדובר בלשון הרע לתועלת, שהרי היא באה למנוע נזק.

אולם ה"חפץ חיים" מדגיש שהשואל חייב להודיע למוסר המידע מה מטרתו בשאלתו, שאלמלא כן יעבור מוסר המידע על איסור לשון הרע. כלומר, אם מוסר המידע יספר דברים של דופי בלא לדעת שהדבר נדרש לתועלת, הרי שהוא עובר על איסור. נמצא כי אף על פי שבמבחן התוצאה נמצא בדיעבד, כי גילוי המידע

נעשה לתועלת והוא מותר, הרי שמוסר המידע עבר על איסור לשון הרע, מפני שהתכוון לומר לשון הרע. שבה אם כן ועולה מאליה השאלה: כיצד מתיישבת שיטת "אור החיים" עם סוגיית הגמרא במסכת נזיר, לפיה הניסיון לעבור עבירה, אף אם לא הצליח, צריך כפרה?

דיבור שנאמר בכוונה רעה אף אם איש לא נפגע

השאלה האמורה מתעצמת עת שאנו מעיינים במסכת בבא מציעא (דף נ"ח, עמ' ב') כי "כל היורדים לגיהנום עולים, חוץ משלשה שיורדים ואינם עולים. ואלו הם: הבא על אשת איש, המלבין פני חברו ברבים, והמכנה שם רע לחברו". שואלת הגמרא: מכנה שם לחברו היינו מלבין פני חברו, ואם כן, מדוע נמנו הלבנת פנים וכינוי שם לחברו כשני דברים נפרדים? מתרצת הגמרא, כי כינוי שם לחברו אסור אף כשאין בכך הלבנת פנים, כגון כשהכינוי הפך להיות חלק משמו הרגיל של אותו אדם. כלומר, כינוי שם גנאי אסור גם אם אותו אדם אינו נפגע מכך. מדוע? מבאר רש"י שם (דיבור המתחיל "דדש ביה") מכיוון ש"זה להכלימו מתכוון". כלומר, אם אדם אמר דבר מבייש יש בכך איסור חמור אף אם במבחן התוצאה איש לא התבייש, שכן הדובר התכוון להרע. נמצאנו למדים בבירור, כי דברים אינם נחתכים על פי מבחן התוצאה אלא על פי מבחן הכוונה, וזאת אף בנושאים שבין אדם לחברו.

המתכבד בקלון חברו בלי לביישו

יתירה מכך, כיצד ניתן לומר כי בעבירות שבין אדם לחברו מבחן התוצאה הוא הקובע, כאשר אנו רואים כי יש עבירות שבהם אין שום דבר מלבד הכוונה הרעה? כך למשל בתלמוד הירושלמי במסכת חגיגה פרק ב' מצינו כי "המתכבד בקלון חברו אין לו חלק לעולם הבא". על כך כתב הרמב"ם בהלכות תשובה פרק ד', הלכה ד' כי "המתכבד בקלון חברו אומר בליבו שאינו חטא לפי שאין חברו עומד שם ולא הגיע לו בושת ולא ביישו, אלא ערַך מעשיו הטובים וחכמתו אל מול מעשי חברו, או חכמתו כדי שיראה מכללו שהוא מכובד וחברו בזוי". כלומר, אדם העורך השוואה בין ערכו ומעלותיו לבין אלו של חברו, ונהנה מכך שחברו לא הגיע לדרגתו, עובר על איסור תורה. זאת למרות שרעהו אינו מודע להשוואה זו ולא התבייש כלל בשום דבר. הכוונה עצמה היא המגונה ואין צורך בתוצאה כלשהי שתבוא בעקבותיה.

הדברים צריכים עיון

הסברים נוספים נאמרו בדעת "אור החיים". כך למשל יש המבקשים לבאר, כי אין חייבים בדיני שמיים גם אם הכוונה הייתה רעה, כאשר המעשה התגלה במבחן התוצאה כמעשה **מצווה**, להבדיל מדבר רשות.

אולם, הסבר זה דחוק הוא, שהרי הגיונם של דברים מחייב כי מי שהתכוון להרע ואף עשה מעשה ליישום כוונתו, ייתן את הדין על כוונתו הרעה, אף אם במבחן התוצאה המעשה לא הסב נזק ואף אם הסתיים בעשיית דבר מצווה. התוצאה אינה מפחיתה מרוע המעשה ומסיאוב הכוונה. הרב אשר וייס בספרו "מנחת אשר" (במדבר סימן ס"ז, אות ב') מבקר על כן את ההצעות הללו ליישוב דברי "אור החיים" ומותיר את דברי "אור החיים" בצריך עיון.

ננסה אפוא לצעוד בדרך שונה ונעיין בדברים.

הממד הכפול של עבירות שבין אדם לחברו

נראה כי מפתח להבנת דבריו של "אור החיים" עשוי להימצא בסוגיית הגמרא במסכת ראש השנה דף י"ז, עמ' ב' בה נאמר כך:

"שאלה בלוריא הגיורת את רבן גמליאל: כתיב בתורתכם (דברים י', י"ז): 'אשר לא ישא פנים', וכתיב (במדבר ו', כ"ה): 'ישא ה' פניו אליך'?

נטפל לה רבי יוסי הכהן ואמר לה: אמשול לך משל למה הדבר דומה – לאדם שנושֶׂה בחברו מנה, וקבע לו זמן בפני המלך, ונשבע לו המלך. הגיע זמן ולא פרע. בא לפייס את המלך. אמר לו המלך: עלבוני מחול לְךָ, לֵך ופייס את חברך. כך גם כאן, בעבירות שבין אדם למקום, כאן – בעבירות שבין אדם לחברו".

כלומר, אדם שנשבע בשמו של המלך לפרוע את חובו ולא עשה כן, גרם לשתי עוולות:

האחת היא הפרת השבועה בשם המלך וממילא פגיעה בכבודה של מלכות; השנייה היא פגיעה בחברו.

בדומה לכך נמצא כי עבירות שבין אדם לחברו הן עבירות כפולות: יש בהן פגיעה בחברו ופגיעה בקב"ה, שאסר על האדם לעשות כן וציווי הופר. כך אכן פסק הרמב"ם בהלכות תשובה פרק א', הלכה א': "החובל בחברו והמזיק ממונו אף על פי ששילם לו מה שהוא חייב לו, אינו מתכפר עד שיתוודה וישוב מלעשות כזה לעולם".

בהתאם למשל האמור נמצא, כי יש חטאים כלפי הקב"ה בעבירות שבין אדם למקום, אך יש עבירות כלפי הקב"ה גם בחטאים שבין אדם לחברו. בהתאם לכך יש לומר כך:

- על חטאים שאדם חוטא בדברים שבין אדם למקום, הקב"ה מוחל על החטא לשבים בתשובה, ונאמר כי ה' נושא פנים.
- על מישור החטא כלפי הקב"ה הכלול בעבירות שבין אדם לחברו אין הקב"ה יכול למחול, כל עוד שהחוטא לא ריצה את חברו, ועל כך נאמר "אשר לא ישא פנים".

מה ההבדל בין הדברים?

הקב"ה כבעל דין והקב"ה כשופט

מהר"ץ חיות בהערתו לסוגיה זו משיב על כך כי "בעבירות שבין אדם למקום הקב"ה הוא בעל הדין וממילא בידו לעבור על מידותיו ולוותר בהיותו מלא רחמים ונושא פנים לישראל. לעומת זאת, בעבירות שבין אדם לחברו בעל הדין הוא חברו, שכלפיו עוול, וממילא הקב"ה הוא בבחינת שופט בעבירות אלו".

כלומר, אם בעל דין מוותר על התביעה, השופט מבטל את ההליך בלא צורך בשפיטה.

ממילא, בעבירות שבין אדם למקום – בעל הדין הוא הקב"ה ומשום כך בידו לוותר על ההליך כולו ולמחול לאדם על חטאו כלפיו.

אבל, בעבירות שבין אדם לחברו – אין בידי הקב"ה לשאת פנים ולוותר על ממד העבירה כלפיו, שהרי ביחס לעבירות אלו אין הקב"ה בעל דין אלא בעל תפקיד שיפוטי, ושופט חייב לשפוט צדק בלא כל משוא פנים.

כשיש כוונה רעה בלי תוצאה – הקב"ה שולט לבדו בהליך

ודוק, כאשר בפנינו עבירה שיסודה בכוונה רעה בלי שיהא לדברים ביטוי במבחן התוצאה, אין הבחנה בין מצוות שבין אדם למקום למצוות שבין אדם לחברו מבחינת האפשרות של ה' למחול על החטא. נבהיר:

א. משהתכוון אדם להרע – הוא עבר עבירה. כך בעבירות שבין אדם למקום (כגון מי שחשב לאכול חזיר ואכל טלה, או מי שפעלה בניגוד לנדר שלה, בלי לדעת שבעלה הפר את הנדר) וכך גם בעבירות שבין אדם לחברו (כגון המתכבד בקלון חברו בלא לביישו, או המכנה שם לחברו בלי שהלה יתבייש

מכך, או המוסר עליו מידע שלילי כשהדבר מותר מכיוון שהיה לתועלת אלא שמוסר המידע לא ידע על תכלית הבירור שנערך אצלו).

ב. בעבירות שבין אדם למקום המחילה תלויה בקב"ה. על כן, אם אדם התכוון לאכול בשר חזיר ואכל בשר טלה, זוהי עבירה מובהקת שבין אדם למקום, והקב"ה מוחל עליה אם אך שב החוטא בתשובה שלמה על מעשיו. בדומה לכך, כאשר אישה נדרה נדר ועשתה מעשה בניגוד לנדרה על אף שסברה כי הנדר קיים, הרי שהיא חוטאת מחמת כוונתה הרעה, וזאת אף אם בדיעבד התברר שהבעל הפר את הנדר. מבחן הכוונה הוא הקובע והאישה נחשבת כחוטאת. אך היא יכולה לשוב בתשובה על כוונתה הרעה ונאמר "וה' יסלח לה".

ג. ביחס לעבירות שבין אדם לחברו בעל הדין הוא האדם שנפגע ולא הקב"ה. במקרה זה הקב"ה הוא שופט ולא בעל דין וממילא אינו יכול למחול בלא שיהא בדבר משוא פנים אסור. על כן, משנה היא במסכת יומא דף פ"ה, עמ' ב' כי "עבירות שבין אדם לחברו – אין יום הכפורים מכפר, עד שירצה את חברו".

ד. **אבל**, בלי פגיעה – אין החבר בעל דין. אם החבר לא הרגיש בכל פגיעה, מה טעם לפנות אליו ולבקש את סליחתו? ביחסים מול החבר אין מה למרֵק ולבקש סליחה, שהרי החבר לא נפגע במאומה.

על כן, ביחס לצורך לרצות את חברו שולט מבחן התוצאה וממילא הקב"ה יכול לשאת פנים ולסלוח על עבירות אלו, בהיבט של בין אדם למקום הכרוך בהן, וזאת אף בלא צורך שהאדם יפייס את חברו תחילה.

חטא בעבירות שבין אדם לחברו שאפשר לשוב עליו גם בלי מחילה של חברו

נמצאנו למדים אפוא, כי יש להבחין בין הגדרת הפעולה כחטא, לבין הצורך לבקש סליחה מן הזולת כדי שהקב"ה יוכל לסלוח בדיני שמיים.

לצורך הגדרת הדברים כחטא – די במבחן הכוונה. חטא יש גם בעבירות שבין אדם לחברו ע"י כוונה רעה ולא צריך בהכרח שתהיה גם פגיעה בחברו כדי שאדם שכיוון לרע ייחשב לחוטא. אין נפקות לכך שבמבחן התוצאה לא נגרם לחברו כל נזק והוא לא נפגע, ואדם עובר עבירה מחמת כוונתו הרעה.

כך יהא הדין במי שכיוון לדבר לשון הרע, או להתכבד בקלון חברו או לקרוא שם לחברו.

אך האם יכול הקב"ה לסלוח כאשר במבחן התוצאה לא הייתה פגיעה? כן!

פשיטא כי כוונה רעה שכזו היא חטא, אבל הקב"ה יושב במקרה זה כבעל דין יחיד ולא כשופט בדין, שבו בעל הדין הוא גורם אחר שצריך לרצות אותו. לחברו אין מקום להקפיד עליו אם במישור התוצאה לא נגרם לו כל רע. ממילא, כאשר הקב"ה הוא בעל הדין הרי שחל הכלל של "כי עמך הסליחה". בהעדר מקום לקפידה של החבר, נמצא כי הקב"ה יכול לסלוח לחוטא ששב בתשובה, וממילא ייצא זכאי גם בדיני שמיים.

גדר הדיון שבין יוסף לאחיו

נחזור כעת לדין ודברים שהתקיים בין יוסף לאחיו. מכירת יוסף היא חטא שבין אדם לחברו. לכן על אף התשובה שעשו מכל לב, סברו האחים כי הם זקוקים למחילתו של יוסף. בחטא שבין אדם לחברו אין בידו של הקב"ה לשאת פנים ולוותר על העבירה, שהרי הוא נושא בתפקיד שיפוטי ואינו בעל הדין הבלעדי. המפתח למחילה מצוי בידי בעל הדין ובעבירות שבין אדם לחברו בעל הדין הוא חברו. על כן, כל תשובתם לה' ובכיים על מעשיהם ואמירתם "אבל אשמים אנחנו" – לא יואילו להם בלי מחילה של יוסף.

אולם, יוסף הבהיר להם כי לא זו בלבד שמחל להם אלא שלא היה לו מקום לקפידה מלכתחילה, שהרי במבחן התוצאה נגרמה לו טובה. כלומר, השאלה שהתעוררה הייתה, האם צריך לפנות לבעל הדין (חברו) כשאין תוצאה רעה אלא רק כוונה רעה? והתשובה שנתן יוסף הייתה: לא! אין ליוסף כל מעמד בעבירה זו ובעל הדין **היחיד** הוא הקב"ה, שהרי במבחן התוצאה לא פגעו בו בכלל.

ממילא, ברור כי גם השופט לא מנוע מלסלוח ובעקבות הליך התשובה יימצא כי אין חטא גם בדיני שמיים.

את יחסי בני האדם יש להשתית על מעשים ולא על כוונות

בהתאם לכך יש להבין את המסר העמוק והחשוב בביאורו של "אור החיים" לדבריו של יוסף לאחיו.

"אור החיים" מבאר כי במישור היחסים שבין אדם לחברו אין מקום שאדם יקפיד על מי שעשה עמו טובה רק מכיוון שחברו כיוון לרעה. מי שקיבל מחברו יין ערב חייב להודות על כך, גם אם לחבר הייתה מחשבת אוון. אדם חייב בהכרת הטוב כלפי מי שהיטיב עמו ואינו יכול לעמעם חובה זו בסברה כי רעהו לא התכוון לטוב, שאם לא כן תישמט הקרקע מתחת לכל הערך של הכרת הטוב. אדרבה,

זהו פתחון הפה של כל כפוי טובה לומר: הוא אכן היטיב לי, אבל לא מתוך כוונות ראויות.
אם במבחן התוצאה רווח לו והוטב לו – עליו להודות לחברו ואל לו לבוא עמו חשבון על כוונותיו.

הנה כי כן, כשהאדם עומד לדין הוא נדון גם על כוונה רעה המצטרפת למעשה. אין ספק כי זהו חטא המחייב לשוב בתשובה שלמה. אבל, "בעל הדין" בחטא זה הוא הקב"ה לבדו. לעומת זאת, ביחסים בין בני האדם שורר מבחן התוצאה. האדם יראה לעיניים ולא ללב. את יחסי בני האדם יש להשתית על מעשים ולא על כוונות. לאדם אין זכות להקפיד על כוונות אלא רק על מעשים. די לנו במעשים ואל לנו לבוא חשבון איש עם רעהו על כוונות. על כן, אם נעשה עם אדם מעשה שבמבחן התוצאה היטיב עמו, מוטל עליו להיות אסיר תודה כלפי העושה, ואל לו לכפור בטובתו ובוודאי שלא להקפיד עליו מחמת כוונתו בשעת המעשה.

פרשת שמות

ירידה צורך עלייה

דבר ה' אל משה מתוך הסנה

משה ראה את הסנה והנה האש בוערת בו והוא אינו מתאכל. משניגש משה לראות, קרא אליו ה' מתוך האש וכה אמר לו (שמות ג', ז'–ח'):

"ויאמר ה' ראה ראיתי את עוני עמי אשר במצרים, ואת צעקתם שמעתי מפני נוגשיו כי ידעתי את מכאוביו. וארד להצילו מיד מצרים ולהעלותו מן הארץ ההיא אל ארץ טובה ורחבה, אל ארץ זבת חלב ודבש".

"אור החיים" מעורר מספר תמיהות:

א. "ראה ראיתי" – למה הכפל? האם יש לומר כי היו שתי ראיות?

ב. "עמי אשר במצרים" – לכאורה זהו פירוט מיותר. הן ברור היה שעם ישראל מצוי במצרים, ו"אין הדעת מקבלת כי לא ידע משה כי ישראל הם עם ה' ונחלתו".

ג. מכיוון שה' שמע את זעקת בני ישראל והבטיח להוציאם ממצרים, מדוע התעכבה הגאולה ולא באה מיד, אלא אירעה רק לאחר חלוף י"ב חודש מאותה עת?

מדוע לא הוקדמה הגאולה?

לאחר מחזה ה' אל משה בסנה הגיעו עשר מכות מצרים. מכות אלו נמשכו חודשים רבים ורק בסופן הגיעה יציאת מצרים.

כך מצינו במדרש שמות רבה (פרשה ט', י"ב) מחלוקת בין רבי יהודה לרבי נחמיה:

דעה אחת היא כי בכל מכה ומכה היה הקב"ה מתרה במצרים במשך עשרים וארבע יום ולאחר מכן היה מכה בהם במשך שבעה ימים; דעה שנייה היא, כי שבעה ימים היה הקב"ה מתרה במצרים ועשרים וארבע יום היה מכה בהם. הצד השווה בשתי הדעות הוא, כי כל מכה ארכה חודש ימים.

על כן מקשה "אור החיים":

א. למה לא הספיקה התראה אחת על כל המכות? "למה יאחר ה' הגאולה? היה לו להביא המכות זו אחר זו ולגאלם מיד. ותספיק ההתראה ביום אחד או בשעה אחת, כדין התראת ישראל שאין צריך בה זמן ומכל שכן אומות העולם שאינם צריכים התראה".

ב. שמא תאמר כי עדיין לא הגיע זמן הגאולה ועל כן לא הוציאם ה' ממצרים, אך כדי להקל את עול השעבוד עד ליציאת מצרים, היכה ה' את המצריים והשביעם מרורים "עד שהגיע הזמן ואז גאלם מיד בלא שום עיכוב". עדיין קשה "מה בכך אם היה ה' גואל אותם קודם הזמן"?

ג. "אור החיים" מעמיק את הקושי ושואל כך: הפסוק (שמות י"ב, ל"ט) אומר "ולא יכלו להתמהמה", וחז"ל לימדונו כי בהגיע עת הגאולה היה צורך להוציא את בני ישראל ממצרים בחיפזון, כי אילו היו מתמהמהים ולו רגע קט, היו יורדים למצולות של טומאה ונלכדים במצרים לבלי שוב. רבי אברהם סבע (סב רעייתו של ה"בית יוסף") בספרו "צרור המור" (פרשת "בא" ד"ה "ומושב") מוסיף ש"אילו השתהו ישראל במצרים כמלוא נימא (כחוט השערה) שיש בין חמץ למצה בעניין שתחמיץ העיסה, היו אסורים במצרים לעולמי עד". לכן, הוצרך ה' למהר ולא יכלו להתמהמה. אם כן, שואל "אור החיים", מדוע לחכות עד לרגע האחרון ואז להיחפז? מדוע לא הוציאם ה' קודם לכן בשובה ונחת באופן מרווח ונח? מדוע להסתכן ולהמתין עם הגאולה ממש עד לרגע האחרון שלפני אובדן הסיכוי לצאת לחירות?

גלות פיסית וגלות רוחנית

"אור החיים" מבאר את לשון הכתוב באופן הבא:

"ראה ראיתי" – שתי הראיות מתייחסות לשתי מצוקות שבהן היו שרויים ישראל:

א. הצער, העינוי והמצוקה **הגופנית** של עבודת הפרך, נרמזו במילים "ראיתי את **עוני עמי**".

ב. אך הייתה מצוקה נוספת, **רוחנית**, הנובעת מכך שהם עם ה' המיועד לחיות חיי קדושה, ונגזר עליהם להיות עם שהוא טמא ומסואב כמו מצרים. למצוקה זו רמז הכתוב במילים "עוני **עמי אשר במצרים**". כלומר, "העוני הוא אשר הם במצרים", "המקום הוא גורם עינוי". הסביבה הרעה היא שגרמה למצוקה הרוחנית. כאמור, הגיעו דברים לידי כך, שאם ישראל היו מתעכבים

במצרים עוד רגע, הרי שהיו ח"ו נאבדים שם לבלי שוב "והוא טעם אומרו (שמות י"ג, ל"ט) 'ולא יכלו להתמהמה'".

החשש מ"שער הנו"ן"

מה היה החשש מעוד רגע אחד של שהייה במצרים? הרי הם היו שם מאתיים ועשר שנים? הטעם לחיפזון בגאולה היה, כי אילו היו מתעכבים שם ולו רגע אחד נוסף היו נכנסים בשער החמישים של שערי הטומאה. עוצמת הטומאה בשער הנו"ן היא כה גדולה, עד שכל באיה לא ישובון. על כן אילו היו נשארים שם לא הייתה להם עוד תקומה.

יסוד הדברים נמצא למשל בסידור האר"י (סידור רבי שבתי, בהגדה של פסח ד"ה "מצה זו"), העומד על החשש מפני ירידה לשער הנו"ן (חמישים) משערי טומאה. רבי אברהם אזולאי (סבו של החיד"א) בספרו "חסד לאברהם" (מעין ב', נהר נ"ו) אף ביאר כי לכן נכתב נ' פעמים יציאת מצרים בתורה".

ובכן, מה הם אותם 'שערי טומאה"? מדוע היה צורך להיטמא במ"ט השערים הראשונים? ומהו שער הנו"ן שאליו לא נכנסו?

החיפזון מחמת השטן

על פשרו של "שער הנו"ן" כתב "מגלה עמוקות" (פרשת בהר ד"ה "מה ענין שמיטה"): כי במצרים היו ישראל שקועים בתוך מ"ט קליפות הטומאה והגיעו אל הסף של שער החמישים, שער הנו"ן, שהוא **נ'** של **נ**חש הקדמוני, שכן המילה "**שטן**" היא נוטריקון **ש**ערי **ט**ומאה **נו**"ן. זהו שנאמר (שמות ג', י"ב) "**ב**הוציאך את העם ממצרים **תעבדון** את האלהים על ההר הזה" – בנו"ן רבתי שהוא נ' של **נ**חש, כי אז פסקה זוהמת הנחש בעמדם על הר סיני".

הווי אומר, כי האות נ' היא ראש התיבה של המילה **נחש**, שהוא החטא הקדמון, שבו הנחש הטביע את חותמו במין האנושי ע"י שזיהם אותו ברובד עמוק של יצרים אפלים. אדם היורד לשער הנו"ן, מתחבר אפוא אל החשוכים שביצריו, **שאינם מודחקים עוד – אלא שולטים בו**. בשער הנו"ן אדם כבר לא לוחם ביצריו ואינו מדחיקם. הוא מציגם בפומבי כחלק מהווייתו הגלויה.

ירידה עד לסף התהום – אבל רק עד הסף

ישראל ירדו במצרים ירידה אחר ירידה. בזוהר חלק ב', דף ק"ע עמ' ב' מצינו כי כאשר עמדו בני ישראל על שפת הים טען השר של מצרים כי אין להצילם, שכן "הללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי עבודה זרה".

אבל, גם בעומקה של טומאה היו בני ישראל "מצוינים" כלומר מופרדים ונבדלים ע"י כך שלא שינו את שמם, מלבושם ולשונם. הם התבדלו מן המצריים ושמרו על זהותם המופרדת על אף ששילמו על כך במחיר קשה של הפליה לרעה ועבודת פרך. ניסיון זה הביא לכך שעם יציאתם ממצרים הם זכו בשער קדושה, כנגד כל שער טומאה שהיו בו. אבל, אילו היו שוהים עוד רגע קט במצרים, היו חלילה מפסיקים להתבדל מן המצריים. אדם שמפסיק להיאבק ביצריו ולהדחיקם אלא מחצין אותם בריש גלי כחלק מהווייתו – יורד לטומאה שכל באיה לא ישובון. זו מציאות שבה ניתנת שליטה מלאה לרוח הטומאה ואין יותר מה שיעמוד כנגדה.

ירידה לשערי הטומאה כתנאי להשגת שערי הבינה

מדוע אם כן ירדו ישראל עד לדרגה מסוכנת זו של טומאה?

בזוהר חדש חלק א', דף נ"ב עמ' א' מובהר כי כנגד כל שער משערי הטומאה זכו ישראל להיכנס לשער משערי בינה.

"כשישראל היו במצרים נטמאו וטנפו את עצמם בכל מיני טומאה, עד שהיו שוכנים תחת מ"ט כוחות הטומאה, והקב"ה הוציאם מתחת השעבוד של כל אלו הכוחות, ועוד שהביאם בתוך מ"ט שערי בינה שכנגד שערי הטומאה, וזה הוא שאנו סופרים אותם מ"ט שערי בינה, מיום טוב של פסח עד חג השבועות, כי בכל יום הוציאנו מכוח הטומאה והביאנו כנגדו לכוח הטהרה".

כלומר, עיקר הטעם בגלות מצרים היה לצורך ירידתם והגעתם למ"ט שערי טומאה, כדי להעלות את ניצוצות הקדושה המעורבים בהם. אך הדבר היה נחוץ גם להם עצמם, שכן מלחמתו של עם ה' בסביבה החשוכה, כשהוא מנסה בכל כוח להיבדל מסביבה זו, היא שנתנה לעם ישראל את הכוח להשיג את שערי הבינה שכנגד אותם שערי טומאה. ורק מכיוון שהיו שקועים במ"ט שערי טומאה וניצחום יכלו אחר כך להשיג מ"ט שערי בינה. מ"ט ספירות שאנו סופרים מפסח ועד שבועות הם הישגים רוחניים, שבני ישראל זכו בהם כנגד כל אחד ממ"ט שערי הטומאה שהיו בו.

הטעם לכך שאי אפשר היה להקדים את הגאולה

על בסיס דברי הזוהר הללו מבאר "אור החיים" כי לא ניתן היה להקדים את היציאה ממצרים, שכן היה צורך להגיע עד לעומקה של טומאה, בשער המ"ט שלה, ולהוציא משם ניצוצות של קדושה. אך יתירה מכך, "אילו היה ה' מוציא את ישראל קודם הזמן היו ממעטים הבירור (של הקדושה מתוך הטומאה), וממילא

היו מתמעטים במושג (כלומר לא היו זוכים לדרגת קדושה הנובעת מהתגברות על מידת הטומאה שכנגדה)... לצד שאין המושג אלא בהשתדלות המשיג".

כלומר, לא ניתן היה להקדים את הגאולה, שכן הצלילה לתוך שערי הטומאה וההתמודדות עימה היא תנאי לזכייה בשערי בינה שכנגדם. אין אפשרות להשיג הישג והשגה רוחנית בלי השתדלות והתגברות על עוצמת הטומאה שכנגדה. על כן, כדי להגיע לרום המעלה במתן תורה היה צורך בירידה עד לתהום רבה של שערי הטומאה. משום כך, אילו היו מקדימים את הגאולה ויורדים רק לשער הארבעים ושמונה משערי הטומאה, הרי שהיו זוכים רק לשער הארבעים ושמונה משערי הבינה, ולא היו מגיעים לשער הארבעים ותשע.

ירידה לשער הנו"ן משערי טומאה תתרחש לעתיד לבא

"אור החיים" מבאר כי מכיוון שישראל במצרים לא נכנסו בתוך שער הנו"ן של שערי טומאה הרי שהם "לא השיגו בחינת הקודש שכנגדו" ולא הגיעו לשער הנו"ן משערי בינה. מכאן מגיע "אור החיים" לחידוש מפליג לפיו ירידה לשער הנו"ן של שערי טומאה – עוד תתרחש. הדבר מחויב, שהרי בלי ירידה זו, אי אפשר להגיע לשער הנו"ן של שערי בינה. ממילא, מכיוון שיש שער נו"ן של שערי בינה, הרי שישנה בהכרח אפשרות להגיע אליו. מכאן שהירידה לשער החמישים של שערי טומאה והעלאה ממנו הוא דבר מחויב המציאות. אם לא תאמר כן, אין טעם ביצירת שער הנו"ן בשערי הבינה, שאין אפשרות להשיגו. איך ומתי נזכה להשגה זו? הירידה האמורה תהיה במהלך הגלות האחרונה, שלפני הגאולה הסופית, שלאחריה "לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי". באותה עת נזכה להגיע לשער החמישים משערי הבינה, ו"מלאה הארץ דעה את ה' כמים אשר לים מכסים".

משניתנה התורה ניתן לבטל את הטומאה בשורשה

שמא תשאל, כיצד ייתכן בעתיד לרדת אל שער החמישים משערי טומאה, אשר כל באיו לא ישובון?

על כך משיב "אור החיים" כי במצרים לא ניתן היה לרדת ירידה נוספת אל שער הנו"ן של שערי טומאה ולעלות ממנו, שכן בני ישראל באותה עת לא היו בני תורה. שונים הדברים אחרי מתן תורה.

אכן, אדם שמחצין את יצריו כחלק מאישיותו ומראה בגלוי כי הוא נשלט ע"י תאוותיו בלי להתבייש בהם, נתון לשלטון ללא מצרים של החלק היצרי שבו. לכאורה, אין מה שיתמודד מול יצריו. אבל, אמרו חז"ל במסכת קדושין, דף ל' עמ'

ב': "בראתי יצר הרע – בראתי לו תורה תבלין". מכאן, שכאשר יש תורה, יש מה שיכול לעמוד גם כנגד טומאה גלויה ומלאה זו. על כן, לאחר מתן תורה ניתן היה להתמודד עם מצב רוחני, שבמצרים היה מביא לאובדן מוחלט.
"דורות האחרונים באמצעות תורתם ישיגו להיכנס לשער החמישים, ולהוציא בלעו מפיו, ואז יסתיימו ויתמו כל בחינות הטומאה".

לעתיד לבא נגיע לשער הנו"ן משערי בינה
מכיוון שהעלייה לנו"ן שערי בינה מותנית בירידה לשער הנו"ן של שערי טומאה, הרי שתהיה ירידה עד לעומקה של טומאה, שאין לה חקר. זאת כדי לבטל אותה משורשה ולעקור את יסודה באמצעות כוח התורה. בכך יזכה עם ישראל לשער הנו"ן של שערי בינה, לפסגת הידיעה ולגאולה השלמה.
"ה' הבטיחנו כי לעתיד לבוא ישפיע בנו אל עליון תורת חיים שבשער החמישים, והשגתה היא באמצעות הגלויות, ובפרט בגלות האחרון אנו משיגים הדבר".

הנה כי כן, "אור החיים" פותח לנו נו"ן שערי הבנה לתכלית הגלות והגאולה. הירידה לשערי טומאה היא מצוקה שההתמודדות עימה מביאה בעקבותיה מעלה רוחנית עצומה. היא נחשבת להשתדלות הדרושה לשם הבאת הישג רוחני, כאשר כנגד כל שער משערי טומאה מושג שער משערי בינה. על כן, לא ניתן היה להחיש את הגאולה בטרם שהייתה ירידה עד לשער הארבעים ותשע, כדי שנוכל להגיע לשער מקביל בשערי בינה בעת קבלת התורה. כדי להגיע לשער הנו"ן משערי בינה יֵרדו ישראל לעתיד לבא אף אל שער הטומאה האחרון, כדי להתמודד ולעקור את הטומאה משורשה. שער הנו"ן משערי טומאה הוא המצב שבו האדם מפסיק להיאבק ביצריו ולהדחיקם, אלא מציג אותם בפרהסיה כחלק מהווייתו. במצב זה אין הוא מוסיף להתמודד מול יצריו ונתון לגמרי לשליטתם. על כן, זו טומאה שכל באיה לא ישובון. אילו אירעה טומאה זו במצרים לא ניתן היה להיגאל. אבל, גם במצב זה יכול אדם לעלות מן התהום באמצעות כוח התורה. על כן, לעתיד לבוא תתרחש ירידה של ישראל לשער החמישים משערי טומאה, ולאחר שיתמודדו עימו הם יעלו משם לשער החמישים של שערי בינה.
זהו עומקו ומהותו של תהליך הגלות והגאולה כירידה לצורך עלייה.

פרשת וארא

וגילו ברעדה

"וידבר אלהים אל משה ויאמר אליו אני ה'"

בפרשה הקודמת משה מעז פניו ומתרעם על הקב"ה. משה אמר (שמות ה', כ"ב–כ"ג): "אדני למה הרעות לעם הזה למה זה שלחתני. ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה, והצל לא הצלת את עמך". בעקבות תמיהות חריפות אלו של משה באה תשובת ה' בפרשה דנא, ונאמר (שמות ו', ב'–ג'): "וידבר אלהים אל משה, ויאמר אליו אני ה'. וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי, ושמי ה' לא נודעתי להם".

תשובה זו של הקב"ה אינה ברורה ומעוררת תמיהות:

א. חז"ל לימדונו במדרש (בראשית רבה פרשה ל"ג, סימן ג') כי "בכל מקום שנאמר ה' זו מדת רחמים, כפי שמצינו (שמות ל"ד) 'ה' ה' אל רחום וחנון', ובכל מקום שנאמר אלהים הוא מדת הדין".

פסוק ב' מתחיל במילים "וידבר **אלהים** אל משה" כלומר, הדיבור נעשה מכוח מידת הדין, ומיד לאחר מכן המשך הפסוק הוא "ויאמר אליו אני **ה**'" כלומר מידת הרחמים.

מה היה אפוא הדיבור אל משה, מכוח מידת הדין או מכוח מידת הרחמים?

ב. חז"ל לימדונו במדרש (שמות רבה פרשה מ"ב, פסקה א') כי המונח "דיבור" מבטא דברים קשים, כפי שמצינו (בראשית מ"ב, ל'): "**דיבר** האיש אדוני הארץ איתנו **קשות**". המונח דיבר כמו (תהלים מ"ז, ד'): "יַדבֵּר עמים תחתנו" מבטא רדייה וממשל, וכלשון הכתוב (קהלת ח', ד'): "באשר דבר מלך שלטון". בהתאם לכך נמצא כי פסוק ב' דנא עוסק בדיבור קשה של אלוקים אל משה, שהרי נאמר: "**וידבר** אלהים אל משה". ואכן, רש"י מבאר "דיבר אתו משפט, על שהקשה לדבר ולומר (לעיל ה', כ"ב) "למה הרעות לעם הזה".

ברם, שהמשך הפסוק הוא "**ויאמר** אליו אני ה'". המקרא עושה שימוש במונח של אמירה המבטא לשון רכה של ריצוי ופיוס.

כך מצינו את דברי חז"ל על הפסוק (שמות י"ט, ג'): "כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל" ומפרש רש"י: "לבית יעקב – אלו הנשים – **תאמר** להן בלשון רכה; ותגיד לבני ישראל – עונשים ודקדוקין פרש לזכרים. דברים הקשין כגידין".
נמצא כי באותו פסוק עצמו הרישא היא דיבור קשה, והסיפא היא אמירה רכה. הכיצד?

ג. לגוף הדברים מקשה "אור החיים": "צריך לדעת מה דיבר אלהים"? מה התשובה שניתנה למשה על שאלתו "למה הרעות לעם הזה"?
שמא תאמר כי המסר שאותו מסר ה' למשה הוא – "אני ה'"? את זה לא צריך להגיד שוב, שהרי הדבר כבר נאמר לעיל (בפרק ג', ט"ו) "כה תאמר אל בני ישראל **ה'** אלהי אבותיכם אלוהי אברהם אלוהי יצחק ואלוהי יעקב שלחני אליכם, **זה שמי לעולם** וזה זכרי לדור דור".

דע בפני מי אתה עומד

את המילים "**וידבר אלהים אל משה**" מבאר "אור החיים" כדלהלן:

"אכן להיות שדיבר משה לפני אל נורא ואיום דברים שאינם מהמוּסר, ובפרט לפני מלך גדול, ודבר זה נמשך לצד שהראה לו פנים צוחקות, פנים שמחות, הרשומים בשם "הויה". לזה הראהו ה' פנים של מורא שהם בחינת הדין הרשומים בשם "אלהים", והוא אומרו "וידבר **אלהים** אל משה". ושיעור אומרו "וידבר אלהים", הוא כי הכתוב יגיד שהיה ה' מדבר כל הדברים האמורים בפרשה בבחינת שם אלהים, שהם פנים המפחידים ומרעידים את הנדבר אליו".

כלומר, משה הרשה לעצמו להעז פניו ולומר לקב"ה "למה הרעות לעם הזה... והצל לא הצלת", מכיוון שעד לאותה עת נגלה ה' אל משה בשם "הויה" שזו מידת הרחמים. בתגובה לכך אמר לו ה', כי עליו לזכור תמיד את מעמדו כעבד בפני המלך, שאינו רשאי להרהר אחרי רבו ובוודאי שאינו רשאי להתריס כנגדו. על כן נאמר "**וידבר אלהים** אל משה" – דיבור בלשון קשה, הבא מפי "אלוקים" שזו מידת הדין. תכליתה של אמירה זו היה ליירא אותו. "הראהו פנים של מורא, שהם בחינת הדין הרשומים בשם "אלהים", בבחינת "דע לפני מי אתה עומד".

וגילו ברעדה

בהמשך לאותו רעיון מבאר "אור החיים" את המילים "**ויאמר אליו אני ה'**" כדלהלן:

"ואומרו ויאמר אליו אני ה', פירושו על דרך אומרם (ברכות, דף ל' עמ' ב'): 'במקום גילה שם תהא רעדה', נתכוון לומר לו כי הגם שהראהו מדת הרחמים בדברו

עמו, לא מפני זה יסיר מסווה הפחד וידבר בלא מורא מלכות שמים, וזה לך האות כי ה' הוא האלהים שהרי הוא מדבר עמו בפנים הנוראים, והבן".

כלומר, ה' הבהיר למשה כי אהבת ה' הבלתי מסויגת שלו הביאה לכך שנאמרו לו דברים רכים במידת הרחמים, אבל בה בעת חייבת לשרור גם מידת הדין. משה אינו יכול להתייצב בפני בוראו ולשאול "למה הרעות לעם הזה" לנוכח יחסי האהבה השוררים, שכן יחסו של האדם כלפי אלוקיו חייב לכלול גם מידה של יראה וריחוק. על היחסים להיות לעולם בבחינה של "וגילו ברעדה", כלומר: שמחה ואהבה המהולים תמיד במורא ואימה.

יראה היא דרגה פחותה מאהבה

תשובה זו של "אור החיים" טעונה ביאור, שהרי אהבה ויראה הן שתי דרגות בעבודת ה', ואהבת ה' היא הדרגה העליונה. סוגיה ערוכה היא במסכת סוטה, דף ל"א עמ' א' "גדול העושה מאהבה יותר מן העושה מיראה, שזה (העובד את ה' מיראה) תלוי (שכרו נמשך) לאלף דור שנאמר (דברים ז', ט'): 'האל הנאמן שומר הברית והחסד לאוהביו ולשומרי מצותיו **לאלף** דור', וזה (העובד את ה' מאהבה) תלוי לאלפים דור שנאמר (שמות כ', ו'): 'ועושה חסד **לאלפים** לאוהבי ולשומרי מצותי'".

"אור החיים" על דברים י', י"ב אומר על כן כי יראת ה' ואהבת ה' הן "שתי דרגות שחפץ ה' מישראל עשות, והן זו למעלה מזו. ראשונה היא היראה, ולמעלה ממנה האהבה".

נבאר את טעם הדברים:

מי שאוהב את רעהו ועושה משהו שהוא חפץ בו – עושה זאת עבור רעהו, מושא אהבתו.

לעומת זאת, מי שירא מפני מישהו ועושה דבר שהוא ציווה עליו מכוח יראתו מפניו, עושה את הדבר עבור **עצמו**, כדי שלא להינזק. נמצא כי מי שעובד את ה' מתוך יראה רואה במרכז חייו את עצמו וזוהי דרגה הנופלת לאין ערוך ממי שעובד את ה' מתוך אהבה ובמרכז הווייתו נמצא הקב"ה.

היבט נוסף ועמוק מוסיף לדברים המהר"ל (בספר "נתיבות עולם", נתיב התשובה פרק ב').

המהר"ל מבאר כי עשיית דבר מתוך יראה אינה נחשבת לעשייה מרצון חופשי ועצמי של העושה, ועל כן העשייה אינה מיוחסת אליו במלואה. אם אני עושה פעולה מחמת כורח של אדם המאיים עלי, הרי הפעולה מיוחסת לאותו אדם ולא אליי.

לעומת זאת, מי שעובד את ה' מאהבה, עושה את הדברים מכוח הרצון העצמי והחופשי שלו והפעולה מיוחסת אליו במלואה.
ממילא מובן כי עבודת ה' מתוך אהבה היא דרגה גבוהה בהרבה מעבודת ה' מיראה.
בהתאם לכך מתעוררת שאלה חריפה: משה כבר העפיל לדרגה של אהבת ה', שהיא הדרגה העליונה והנאצלת ביותר. אם כן כיצד הורה לו הקב"ה לעבדו בדרגה של יראת ה' שהיא נחותה יותר? האם משה הצטווה לרדת בדרגה?

כיצד ביקשו ממשה לרדת מדרגת האהבה לדרגת היראה

הקושי מתחדד עת שמעיינים בדברי הרמב"ם ורואים כי אהבת ה', ולא יראה, היא הדרגה הראויה לאנשי מעלה.
כיצד ייתכן אפוא כי הקב"ה הורה למשה לעבדו מתוך יראה, שזו דרגה נחותה ממעמדו?
כך מצינו שהרמב"ם בהלכות תשובה פרק י', הלכה ב' מבאר כי "העובד מאהבה עוסק בתורה ובמצוות והולך בנתיבות החכמה לא מפני דבר בעולם **ולא מפני יראת הרעה** ולא כדי לירש הטובה אלא עושה האמת מפני שהוא אמת וסוף הטובה לבוא בגללה. ומעלה זו היא מעלה גדולה מאד ואין כל חכם זוכה לה".
הרמב"ם שם בהלכה א' אף כותב: "אל יאמר אדם הריני עושה מצות התורה ועוסק בחכמתה כדי שאקבל כל הברכות הכתובות בה או כדי שאזכה לחיי העולם הבא, ואפרוש מן העבירות שהזהירה תורה מהן כדי שאנצל מן הקללות הכתובות בתורה או כדי שלא אכרת מחיי העולם הבא. **אין ראוי לעבוד את ה' על הדרך הזה, שהעובד על דרך זה הוא עובד מיראה ואינה מעלת הנביאים ולא מעלת החכמים**, ואין עובדים ה' על דרך זה אלא עמי הארץ... שמחנכים אותם לעבוד מיראה עד שתרבה דעתם ויעבדו מאהבה".

אהבה בלי יראה – מסוכנת

תשובה לכך עולה לאור העיון בדברי התלמוד הירושלמי במסכת ברכות פרק ט', הלכה ה':

> **"עבוד את ה' מאהבה ועבוד את ה' מיראה. עשה מצוות מאהבה משום שאם תבוא לשנוא את ה'** (**כפי שקורה למי שירא ממישהו**) **דע לך כי אתה אוהב ואין אוהב שונא. עבוד את ה' מיראה, שאם באת לבעוט – דע שאתה ירא ואין ירא בועט".**

מכאן רואים אנו כי יש מי שאוהב את ה' אך דווקא מתוך כך בועט בעיטה של זלזול.

יראת ה' נחוצה אפוא כדי לשמור על יחס הריחוק והכבוד הנובע ממנו.

בהתאם לכך נמצא, כי גם מי שמתקרב מאוד אל המלך ואף אוהב אותו, אינו יכול לוותר על רגש היראה כלפיו, שכן הקרבה היתירה עלולה לגרום לו לשכוח את הפרשי המעמדות המובְנים, והוא עלול לראות במלך "חבר ורע" ולשכוח כי הקב"ה מורם ממנו וכי לעולם לא יוכל להגיע להבנת אפס קצה דעתו. אדם שהווייתו יחסית ומוגבלת צריך תמיד לזכור כי הוא מקיים יחס של אהבה עם האינסוף וכי הוא אוהב את מי שהוא יכול להשכיל ולהבין בקוצר דעתו רק אפס קצה של זווית אחת ממנו בלי ראיית מכלול של נסיבות, של זמן ושל מקום. על כן, האדם לא יוכל לעולם לבוא בביקורת כלפי הקב"ה, שהרי הוא לא רואה את הדברים כהווייתם, כפי שרואה הקב"ה ממרום שבתו.

אי אפשר לוותר על היראה

בהתאם לכך מבאר "אור החיים" על שמות י"ט, ג' כי גם אחרי שאדם העפיל לדרגת האהבה, נחוצה השמירה גם על מידת היראה, שכן האוהב עלול לחטוא לעיתים כלפי מושא אהבתו ומרוב קרבה ירשה לעצמו לעשות דבר שאינו מקובל ביחסים המבוססים על ריחוק וכבוד. הקב"ה אינו מרשה להתיר את הרצועה כמלוא נימה, אף כשהאהבה עולה על גדותיה ופורצת גבולות. בדבר זה יש סיכון נורא, שהרי הקב"ה מקפיד עם אוהביו כחוט השערה. "אור החיים" מציין על כן:

> "יש בבחינת האהבה צד גורם רעה, כי לא תספיק לבעליה להישמר בתמידות לבל עבור איזה פעם באקראי, כי יאמר שמצד קרבתו לבורא וחביבותו לא יקפיד עליו על זה, כמנהג וסדר הרגיל בין הנבראים. ולהשכילך בעניין, ממשה אתה למד, כי לצד רוב קרבתו וחיבתו עם ה' שגג ודיבר אל ה' בלשון 'למה הרעות לעם הזה וגו', והצל לא הצלת'. הסיבה לשגגתו הייתה גודל קרבתו לפני ה' שמחמתה התקררה היראה, כי פשיטא שאדם אחר כשלא יהיה קרוב כל כך תיפול עליו אימתה ופחד".

והנה האדון ה' צבאות לא כן יחשוב, כמו שאמר הכתוב (דברים י', י"ז): 'אשר לא ישא פנים'. ואדרבא, יקפיד יותר על אהובו לייסרו ביתר שאת על עוברו אפילו פעם אחת, ואפילו על הקלה שבקלים, כאומרו: (תהלים נ', ג'): 'וסביביו נשערה מאוד', ואמרו חז"ל (יבמות, דף קכ"א עמ' ב'): שמדקדק עם חסידיו כחוט השערה.

העושה מאהבה, לפעמים לא ידקדק בפרט אחד מהתורה, כדרך האב עם בנו המגעגעו והמשעשעו כיוון שאין עליו בחינת המורא, מה שאין כן כשתהיה קבלת התורה מחמת יראה, מדרך הירא לפחד על דקדוק אחד כעבד מרבו, ונמצא תמיד עומד לשמור עץ החיים".

היראה היא ראשית אך היא גם אחרית

בהתאם לכך מבאר "אור החיים" על דברים י', י"ב את מאמר הכתוב: "ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך, כי אם ליראה את ה' אלהיך ללכת בכל דרכיו ולאהבה אותו ולעבוד את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך". היראה היא הדרגה הראשונה והיא "הפתח להיכנס לשער האהבה". על כן אמר הכתוב "**ועתה** מה ה' שואל כי אם ליראה". מבאר "אור החיים": "דקדק הכתוב לומר "**ועתה**", פירוש מה שהוא שואל ליראה הוא עתה, בזמן הזה שאתה בא לשאת את עול האלוהות. אבל, אין זו התכלית הסופית, אלא שזה יעמידנו בגדר האהבה".

הווי אומר, כי יראת ה' היא ראשית הדרך אך היא גם אחריתה. "ראשית חכמה יראת ה'" ואף אחרית חכמה יראת ה'. יראה זו היא ההתחלה ואבן הראשה הבאה לפני הכול, אך היראה היא גם הסיומת הנותרת במקומה אחרי ככלות הכול. וגם כשאדם מעפיל לדרגה של אהבת ה', עליו להמשיך גם ביראת ה'. "אור החיים" מבאר כי הקב"ה אמר שאינו מבקש מהם כי אם את היראה "כי הירא לא יחדל מיראתו". כלומר, האהבה היא הישג אדיר, אבל היראה שהיא דרגת הבסיס, חייבת להישאר תמיד.

הציווי על אוהב להמשיך ולירא אינו ירידה בדרגה

נמצא כי אין לומר שכאשר מצְוֶה אדם להמשיך ביראת ה' גם לאחר שהגיע לדרגה של אהבת ה', מורידים אותו בדרגה. אלו לא דרגות חליפיות זו לזו והיראה אינה חובה חולפת המפנה את מקומה לאהבה. היראה היא פתח דבר אך עליה להמשיך לאורך כל הדרך ולהיוותר גם כשמגיעים לדרגה של אהבת ה', שכן כל אחת מן הדרגות הללו נועדה למנוע חשש שונה.

בלי אהבת ה' – האדם חסר נדבך מרכזי בעבודת ה', שהרי יש טעם לפגם בעשיית דברים בלי רגש רק "כי צריך" ורק "כדי לצאת ידי חובה".

בלי יראת ה' – יש חשש שהאהבה תקלקל את השורה והאדם העומד לפני ה' ישכח את מעמדו הנחות לעומת יוצרו.

דבר ה' למשה

בהתאם לאמור מובן לחלוטין כי משה לא התבקש להמיר את האהבה ביראה, אלא לעבוד את ה' הן בדרך של אהבה והן בדרך של יראה. משה שאל את הקב"ה: "למה הרעות לעם הזה"? אהבת ה' שבו הביאה אותו לשאול שאלה חריפה זו, שאדם לא מרשה לעצמו לשאול את המלך שהוא ירא ממנו. שאלה שכזו אינה נכונה, שהרי הווייתו של אדם היא לעולם יחסית ומוגבלת בזמן ומקום. הוא אינו רואה אלא מקטע קטן של המציאות וממילא אינו יכול לתמוה על הקב"ה, שהוא אין סוף וראייתו ראיית מכלול. על כן, אמר הקב"ה למשה בלשון קשה ("וידבר") ואף דיבר עמו במידת הדין ("וידבר אלהים אל משה"). הקב"ה אמר למשה כי אכן ראוי שימשיך לעבוד אותו בדרך של אהבת ה' שמכוחה זוכים לאמירה רכה ולמידת הרחמים, ולכן המשך הפסוק הוא "**ויאמר** אליו אני **ה**'". אבל, חייבת להיוותר במשה בכל עת גם המידה של יראת אלוקים. גם בשעה של רחמים ואמירה רכה, יש לזכור את שם אלוקים של מידת הדין ואת דבר ה' בלשון קשה, כדי לעבוד את ה' גם במידת היראה. הציווי הוא אם כן, לעבוד את ה' באהבה וביראה כאחד, ומי שיש בו יראה אינו שואל שאלות את בוראו, שהרי עבד אינו מבקש דין וחשבון מן המלך.

אהבה ויראה – תרתי דסתרי

אנו מבינים אם כן מדוע נחוצה אהבה ויראה בו זמנית. ברם, שהציווי הזה של אהבה ויראה כאחד טעון ביאור, שהרי אלו לכאורה רגשות סותרים, שאינם יכולים לדור זה בצד זה.

הסתירה היא כפולה:

סתירה במהות – אהבה היא רגש שמחמתו אדם מבקש לחוש דבקות ולהתקרב אל נשוא אהבתו. לעומת זאת, יראה היא רגש שמעורר ריחוק ורתיעה.

סתירה במובן של הרס (כמו לסתור בניין) – רגש של אהבה ורגש של יראה מבטלים האחד את השפעתו של משנהו. אם אוהבים מישהו ולפתע מגלים התפרצות זעם שלו ומשתררת אימה וחשש מפניו, מסתלקת האהבה כלפיו וקשה לאהוב אותו ולהיפתח אליו. מצד שני, משנוצרת אהבה כלפי גורם שליט, בטל הריחוק (דיסטנס) מפניו ומתמוססת תחושת היראה. כך למשל, מי שאוהב את המלך ומתקרב אליו – חדל לפחד ממנו. כיצד ייתכן אפוא כי משה התבקש בו זמנית לאהוב את ה' ולפחד ממנו? הן אלו רגשות שאינם יכולים לדור בכפיפה אחת בו זמנית.

אין סתירה בין יראה ואהבה ביחס האדם לאלוקיו

האדם מסוגל "ליישב" סתירה בין יראה ואהבה במקום אחד – ביחסו אל אלוקיו. לגבי הקב"ה מצינו בדברי חז"ל בספרי פרשת ואתחנן, ל"ב: "אין לך אהבה במקום יראה ויראה במקום אהבה אלא במידת הקב"ה בלבד". לקב"ה יש מידת הדין ומידת הרחמים ואנו מאמינים כי "ה' (רחמים) אלוקינו (דין) – ה' אחד".

הדבר אפשרי, שכן האדם יכול לאהוב את אלוקיו ועם זאת אינו חדל להעריצו, שהרי הקב"ה הוא נשגב וקדוש וממילא המרחק נשמר וההבנה כי "נשגב ה' לבדו" נותרת. דוגמא לכך היא האמרה לפיה "גבאי אינו חסיד". כלומר, מי שנמצא עם רבו בכל המצבים, חדל להעריץ אותו. אבל, אם הרבי גדול מאוד, נמצא כי הגבאי הוא דווקא גדול המעריצים של רבו. יתירה מכך, גם מידת הדין האלוקית אינה גורעת מיחס האהבה אל הקב"ה, ולו מכיוון שהאדם מבין כי הקב"ה הוא בו זמנית גם אבינו וגם מלכנו, וממילא אף לאחר שלקה ממידת הדין הוא מתרפק על אלוקיו, כי אין לנו על מי להישען אלא על אבינו שבשמיים. על כן, נמצא כי אדם מתייירא מהקב"ה שהוא המלך ובורח ממידת הדין – אל חיקו של הקב"ה שהוא גם אבינו יוצרנו.

כך כותב הרמב"ם בפירוש המשניות על מסכת ראש השנה פרק ד', משנה ו': "שלא היו קוראים הלל בראש השנה וביום הכיפורים לפי שהם ימי הכנעה ופחד **ומברח ומנוס אליו**". כלומר אדם נס ובורח ממידת הדין האלוקית, אל חיקו החם והמכיל של אותו אלוקים, שהוא אב רחום וחנון. בדומה לכך כתב רבי שלמה אבן גבירול בפיוטו הנודע "כתר מלכות": "לכן אם תקטלני – לך אייחל, ואם תבקש לעווני – **ממך אליך אברח**".

"ישמח ויגיל באותה יראה עצמה"

נאמר בתהלים (ב', י"א): "וגילו ברעדה" ובגמרא במסכת ברכות, דף ל' עמ' ב' מבואר כי הציווי הוא לעבוד את ה' בו זמנית בשתי התכונות יחד באופן ש"במקום גילה שם תהא רעדה". הכיצד? הרי אם אדם שמח אין הוא רועד מפחד, ואם הוא רועד מפחד אין הוא שמח, איך ייתכן לעבוד את ה' בגילה וברעדה בו זמנית?

משיב על כך רבינו יונה בפירושו על הרי"ף שם: "אף על פי שאצל בשר ודם היראה והשמחה הם דבר והפכו, שבשעה שהאדם מפחד מזולתו הוא עומד נרתע ודואג. אבל (יחס האדם אל) הקב"ה אינו כן. אדרבה, כשהאדם מתבונן בגדולתו וירא מפניו, ישמח ויגיל באותה יראה עצמה, מפני שבאמצעותה מתעורר לקיים את המצוות ושש ונעלס בקיומה של תורה, שיודע כי שכרו אתו ופעולתו לפניו".

כלומר, יחס האדם אל הקב"ה מאפשר להכיל שתי תכונות נפש סותרות בו זמנית, שכן מדובר בהיבטים של אחדות אחת הכוללת דין ורחמים, והדבר מאפשר לאדם לחוש יראה ולשמוח ברגש זה עצמו. אכן, בתנא דבי אליהו רבה פרק ג' מצינו כי דוד המלך אמר: "אני יראתי מתוך שמחתי ושמחתי מתוך יראתי".

הנה כי כן, האדם נדרש לאהוב את ה' כאביו ויוצרו ומתוך אהבה זו תמצא עבודת ה' נעשית על ידו בשמחה וברגש, בשקידה ובחשק. אך אליה וקוץ בה. האוהב הכמֵה לקרבה שוכח לעיתים את מקומו. לשם כך עליו לשמר בקרבו את רגש היראה מפני מלכו של עולם. יראה זו היא ראשית חכמת האדם ותחילת דרכו בעבודת ה' אך היא גם סוף מעשה ותכליתו. היראה הנשמרת שומרת על הצדיק לבל יחטא כחוט השערה. האדם נדרש לעבוד את אלוקיו ברגשות מעורבים של אהבה ויראה בו זמנית. יחס האדם לאלוקיו הוא בבחינת אי בודד שמאפשר קיום הדדי של רגשות סותרים אלו.
האדם מצווה על כן לקיים בליבו תמיד את הכתוב: "וגילו – ברעדה".

פרשת בא

קרבת אלוקים כסם חיים וכמכת בכורות

מכת בכורות ע"י הקב"ה בעצמו

מכת בכורות הייתה ה"מכה בפטיש" במכות מצרים, ונאמר (שמות י"ב, י"ב): "ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והכיתי כל בכור בארץ מצרים מאדם ועד בהמה, ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים אני ה'". רש"י מבאר: "אעשה שפטים אני ה' – אני בעצמי ולא ע"י שליח".

מקור הדברים במכילתא דרבי ישמעאל (בא, מסכתא דפסחא ז') "והכיתי כל בכור" – שומע אני על ידי מלאך או על ידי שליח. תלמוד לומר ו"ה' הכה כל בכור בארץ מצרים" לא על ידי מלאך ולא על ידי שליח". וכך אומרים אנו בהגדה של פסח: "ויוציאנו ה' ממצרים – לא על ידי מלאך, ולא על ידי שרף, ולא על ידי שליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו".

"אור החיים" על שמות ז', ד' מבאר על כן "מכה זו יעשנה ה' בידו ממש כביכול, כאומרם ז"ל (בהגדה של פסח): אני ולא מלאך ולא שרף ולא שליח אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו, ובאמצעות מכה זו תיכף ומיד אוציא את צבאותי".

אין הרעה יוצאת מלפני הקב"ה לעולם

נמצא כי במכת בכורות פעל הקב"ה כביכול כמלאך מוות והמית בעצמו כל בכור בארץ מצרים. כיצד מתיישב הדבר עם העיקרון לפיו אין דבר רע יוצא מתחת ידו של הקב"ה? עמדנו על כלל זה לעיל בפרשת נח, וראינו כי מקור החיות הוא האור האלוקי וממילא אין הקב"ה נזקק לעשות כל רע ודי בכך שהקב"ה מסתיר את פניו ואינו משפיע מטובו – כדי שישרור חידלון. עיקרון זה מצינו בדברי חז"ל במקורות רבים. כך אמרו חז"ל בספרא, בחוקותי (פרשה ב', פרק ד') נאמר: "'לכם', מידכם היתה זאת – אין הרעה יוצאת מלפני הקב"ה לעולם, שכן "מפי עליון לא תצא הרעות – אלא הטוב". בדומה לכך מצינו במדרש רבה (דברים, ג') "מפי עליון לא תצא הרעות והטוב – אלא מאליה הרעה באה על עושי הרעה והטובה באה על עושי הטובה".

כמו כן, בקהלת רבה פרשה ג' נאמר כי האדם גורם לעולם את הרעה על עצמו "ושמא תאמרו מידי ה' היתה זאת לכם? **לאו!** אלא אתם עשיתם לעצמכם. לפיכך, 'למעצבה תשכבון', 'מידכם היתה זאת לכם'". כמו כן (בראשית רבה ג') "אין הקב"ה מייחד שמו על הרעה אלא על הטובה".

ראינו לעיל כי ביאור הדברים מצוי בדברי הרמח"ל בספרו "דרך ה'" (חלק א', פרק ה') כי מקור כל הטוב שבעולם הוא הארת פנים מאת ה', ואילו סיבת כל הרע שבעולם הוא הסתר פנים ו"העלם הארתו". כלומר, הטוב בא מאת ה' אבל לא הרע. האדם הוא הגורם את הרעה לעצמו, שכן במעשיו הרעים הוא גורם להסתר טובו של ה'. הדבר הוא בבחינת מקום שבו יש מקור אור בחדר, והאדם בוחר ליצור מסך המבדיל בינו לבין מקור האור ולהפוך את החדר למקום שבו שורר החושך והסתר הפנים.

על פי עיקרון זה מבאר "אור החיים" על שמות ו', ב' את תשובת ה' למשה על שאלתו "למה הרעות לעם הזה". ה' ענה על כך למשה "איך אתה מייחס לי מדה רעה, והלא אני ה' ומידתי מידת החסד והרחמים וטוב אני לכל, וכמו שאמר הנביא (איכה ג', ל"ח): "מפי עליון לא תצא הרעות, כי אם הטובות". ותמצא שבכל פעם שיזכיר ה' תשלום הרעה לעושי רשעה ידקדק לומר כי "מרשעים יצא רשע" (שמואל א' כ"ד, י"ג), וכן הוא אומר: "תיסרך רעתך" (ירמיה ב', י"ט), "ותמוגנו ביד עוונינו" (ישעיה ס"ד, ו'), "וישלחם ביד פשעם" (איוב ח', ג'). מה שאין כן הטוב, "ה' יתן הטוב" (תהלים פ"ה, י"ג), "טוב ה' לכל" (שם קמ"ה, ט').

ברם, שבהתאם לכך לא מובן כאמור, כיצד ייתכן כי המוות ההמוני של בכורות מצרים אירע ע"י הקב"ה בעצמו? הכיצד באה על ידו הרעה בהתגלמותה?

כיצד נובע רוע ממקור קדוש וטוב

"אור החיים" על שמות פרק י"א, פסוק ה' נדרש לקושי זה ומעורר קושי נוסף לנוכח דברי חז"ל שבהם מוצאים אנו, כי מבט של צדיק קוטל את הרשע ומביא למותו. כך נאמר בגמרא במסכת יבמות, דף מ"ה עמ' א': "יהב ביה עיניה ושכיב" (רב נתן את עיניו במי שהתריס כנגדו וגרם למותו), גם אמרו חז"ל במסכת ברכות, דף נ"ח עמ' א' על רב ששת כי נתן עיניו בצדוקי "ונעשה גל של עצמות". שואל "אור החיים": "דברים אלו בהשקפה ראשונה ירחקם השכל, כי איך תהיה ראוּת צדיק לרעה? והלא כתיב (משלי כ"ב, ט') 'טוב עין הוא יבורך'". כלומר, עינו של הצדק שופעת טוב ולא תגמול רע. בזוהר חלק ג', דף רי"א עמ' ב' אף מבואר, כי רע עין

המזיק בעינו הוא אדם רע, ואילו עיניו של הצדיק טובות הן. כך נאמר בזוהר שם: "בא וראה, כתוב (משלי כ"ב, ט'): 'טוב עין הוא יבורך', ופרשו חז"ל: 'אל תקרי יבורך אלא יברך'. ובלעם היה רע עין שלא נמצא רע עין בעולם כמותו, שבכל מקום שהיה מסתכל בעיניו, היה מתקלל. ועל זה אמרו, מי שמעביר בנו בשוק ופוחד מעין רעה, ישים סודר על ראשו כדי שעין רעה לא תוכל לשלוט בו".

נשאלת אפוא השאלה, הכיצד נובע רוע ממקור קדוש וטוב?

הוויה אלוקית המהווה כל נברא

"אור החיים" משיב על קושי זה על בסיס יסוד חשוב לפיו:

> "כל חלק רע שבעולם בהכרח כי יהיה לו דבר המעמיד כל שהוא מהחיוני שהוא בחינת הטוב. כי חלק הרע שֵם מיתה יש לו ואיך יחיה ויהיה במציאות, ואין צריך לומר שיתנועע וילך כבעלי חיים? לזה בהכרח שיהיה בו חלק כל שהוא מבחינה הנקראת חיים, וזה חלק טוב".

כלומר, האלוקות היא מקור החיות והיא הטוב בהתגלמותו. נמצא כי לדבר רע אין קיום כשלעצמו.

כיצד מתקיים הרוע הרחק מן ההוויה האלוקית? אין זאת אלא שגם בתהומות הרוע קיים ניצוץ אלוקי ומסתתרת הוויה אלוקית שהיא מקור חיותו וקיומו. כך מצינו בזוהר חלק ג', דף רכ"ה עמ' א' כי הקב"ה "הוא ממלא כל העולמות, ואין אחר שממלא אותם. הוא מחייה אותם ואין אלוה אחר שייתן לו חיים. זהו שנאמר 'ואתה מחיה את כולם'".

התוצאה של קרבת אלוקים אל הרוע

בהתאם לכך מבאר "אור החיים", כי כאשר הקב"ה מתקרב אל אותה ישות רעה, הרי שהחלק האלוקי המהווה אותה יישאב אליו וממילא יישאר הרוע כקליפה מרוקנת. עמדנו על הדברים בהרחבה בפרשת ויגש לעיל, ו"אור החיים" בפרשתנו מוסיף ומבאר כי:

"בזה תשכיל להבין מאמר חז"ל במסכת סוכה דף נ"ב כי 'לעתיד לבא יביא הקב"ה את מלאך המוות וישחטנו במעמד הצדיקים'. ודברים אלו אין להם משמעות, כי לא יוצדק שחיטה למלאך. אבל, לפי מה שהקדמנו תהיה הכוונה כי ה' יסיר ממנו את החלק המחייה אותו, ומשיוסר ממנו חלק הטוב – זו היא שחיטתו".

ראיית צדיק השואבת ניצוץ אלוקי מקליפה טמאה

בהתאם לעיקרון זה מבאר "אור החיים" כיצד ייתכן כי צדיק יגרום מיתה לאדם רשע כשהוא מביט בו. אכן, עיניו של הצדיק טובות הן ואך טוב וחסד נשקף מהן. הצדיק אינו מזיק בעין הרע. אבל, השקפת הצדיק משרה קרבת אלוקים, וזו שואבת אליה את ההוויה הקדושה השרויה בקליפה הטמאה של האדם הרשע. שאיבת הניצוץ האלוקי המחייה ומהווה את הישות הסתמית והריקה, מביאה בכך לכיליונה והתפוררותה. על כן, כאשר "הצדיקים העצומים, קדמונינו, הביטו באדם רשע לברר ממנו כוח החיוני, שהוא בחינת הטוב, באמצעות הראייה הדקה אשר יביטו בעין החכמה להוציא חלק הטוב ההוא, כי כשיתכוון למול ענף הקדושה תעשה בו נפש הצדיק כמעשה אבן השואבת לברזל שתוציאנו ממקום שנקבע שם בראייה".

עמד על הדברים גם רבי דוד שלמה אייבשיץ (בעל "הלבושי שרד") בספרו "ערבי נחל" על פרשת "בא" ובאר כי ביחס ל"קדושי עליון כמו התנאים והאמוראים ודומיהם מצינו (ברכות, דף נ"ח עמ' א') 'נתן עיניו בו ונעשה גל של עצמות' כי אותן הצדיקים היו מתהלכים לפני ה' תמיד, והמה אינם משימים מחשבתם לשום דבר גשמי כלל, ובהסתכל בדבר גשמי משימים לבם ומחשבתם אל הניצוץ הפנימי הרוחני אשר בגשם ההוא, שהוא נפשו ונשמתו המקיימו. ולכן בהסתכלו בפני רשע – רוחו ונשמתו אליו יאסוף, כי בהשים כל מחשבתו ואור שכלו אל הניצוץ ההוא המקיימו ומחייהו לאותו הרשע אז אותו הניצוץ שהוא חלק מהכלל ונמשך החלק אחר הכלל ולכן נעשה גל של עצמות כידוע".

אור גדול שובר כלים שאינם ראויים

בהתאם לכך מובן כי הקב"ה לא המית את בכורי מצרים ולא יצאה מה' כל רעה. אבל, כאשר הקב"ה עבר במצרים בעצמו, הרי שהאור הגדול והנשגב שאב אליו את כל ניצוצות הקדושה המהווים ומקיימים את הרוע ושבויים בתוכו.

מכיוון שהדבר קרה מכוח הנוכחות של הקב"ה בכבודו ובעצמו, הייתה שאיבת הניצוצות הקדושים מוחלטת ושלמה ולא נותר במצרים כל זיק ושארית של קדושה (כפי שפרטנו לעיל בפרשת ויגש).

ודוק, ניצוצות הקדושה המהווים ומקיימים כל נברא אינם נשאבים אל ה' כל עוד שהם ממלאים תפקיד שיש בו חיוניות וערך. אבל, כשהוויות קדושות אלו שבויות במציאות שאין בה שום תכלית חיובית (דבר המכונה "קליפה") הרי שהן שואפות לצאת ולהיגאל מן השבי. הקרבה האלוקית הנשגבה שואבת אותם אליה

ומשנשאבו ויצאו מקליפתם – נמצאים ממילא כלי הטומאה ריקים ושבורים. גילוי אור אלוקי מביא לשבירת כלים שאינם מותאמים להכילו. כל בכור וגדול שבבית, אשר יכול היה להשפיע על זולתו, ונשמתו הושמה בגוף לתכלית מסוימת, אך בפועל לא קיימה אותה ורק סבלה סבל רב משהותה בגוף מסואב, נשאבה אל מקור מחצבתה עת שה' עבר במצרים. זו הייתה דרך פעולתה של מכת בכורות. כלומר, כאשר נאמר כי הקב"ה עשה את מכת בכורות בעצמו ולא ע"י מלאך או שרף או שליח, כוונת הדברים היא כי לא הייתה זו פעולת המתה אלא קרבת אלוקים עצומה, בתוככי הסיאוב המצרי, ששאבה אליה את כל ניצוצות הקדושה באופן מוחלט.

ובלשון "אור החיים":

"ומעתה נמצא דעת אלהים באומרו 'ומת כל בכור', פירוש כי באמצעות שאני עובר בתוך מצרים בזה ימות מעצמו כל בכור, כנתינת עין של חכמים ברשעים ועושים אותם גל של עצמות, כי באמצעות כן יצא מהם החיוניות, כמו כן הדבר הזה, שיפריד מהם באמצעות העברתו שם כל נשמות הבכורות, והבן הדברים".

אורות וכלים

בהתאם לעיקרון זה נוכל להבין כיצד מוצאים אנו שורה של תופעות שיש בהן קדושה יתירה, המהווה בה בעת סם החיים לכלים המותאמים להכילה, אך גם סם המוות ושבירת כלים להוויות שאינן ראויות לכך. הווייה האלוקית המשרתת תכלית ראויה שואבת אור חיים מקרבת אלוקים. לעומת זאת, הוויה אלוקית המחייה רוע, חשה שבויה בקליפה ובעת שהיא חשה בקרבת אלוקים הרי שהיא נשאבת אל מחוץ לקליפה הסתמית שהיא שבויה בה ומצטרפת אל מקור מחצבתה. קרבת אלוקים זו גואלת את הניצוץ האלוקי משביו ומהווה סם המוות לכלים שאינם ראויים להכילה. הדוגמאות לכך רבות הן. נעמוד להלן על ארבע מהן.

קטורת מחייה וממיתה

עדת קרח מצאה את מותה בעת שהתקרבה אל ה' והקריבה קטורת.

כך מצינו (במדבר ט"ז ו'–ז'): "זאת עשו, קחו לכם מחתות, קרח וכל עדתו. ותנו בהן אש ושימו עליהן קטורת לפני ה' מחר, והיה האיש אשר יבחר ה' הוא הקדוש, רב לכם בני לוי". התוצאה הייתה (שם שם, ל"ה): "ואש יצאה מאת ה', ותאכל את החמשים ומאתים איש מקריבי הקטורת".

מצד שני, מצינו כי אותה קטורת עצמה הצילה את בני ישראל ועצרה את המגיפה. כך נאמר (שם י"ז, י"א): "ויאמר משה אל אהרן קח את המחתה ותן עליה אש מעל המזבח ושים קטורת והולך מהרה אל העדה וכפר עליהם, כי יצא הקצף מלפני ה' החל הנגף".

מבאר רש"י: "למה בקטורת? לפי שהיו ישראל מלעיזים ומרננים אחר הקטורת לומר סם המוות היא. על ידה מתו נדב ואביהוא, על ידה נשרפו חמשים ומאתים איש. אמר הקב"ה תראו שעוצר מגפה הוא והחטא הוא הממית".

הכיצד ייתכן כי קטורת היא סם המוות אך בה בעת גם סם החיים?

אין זאת אלא כי קטורת היא פעולה שיש בה קרבת אלוקים. קרבה זו שואבת חיים לנשמות שיש בהן להוות ולקיים מטרה קדושה, והיא מביאה מוות לנשמות הנשאבות אל האור מאחר שהן כלואות במציאות ריקה ואף מסואבת וממילא כמהות לגאולתן.

מי הסוטה

מי הסוטה הם דוגמא נוספת לאמצעי, שיש בו להביא לתוצאות הפוכות בהתאם לטהרתו האישית של נשוא הפעולה. כך מצינו (שם ה', כ"ז- כ"ח): "והשקה את המים, והיתה אם נטמאה ותמעל מעל באישהּ ובאו בה המים המאררים למרים וצבתה בטנה ונפלה ירכה, והיתה האשה לאלה בקרב עמה. ואם לא נטמאה האשה וטהורה היא, ונקתה ונזרעה זרע".

מבאר רש"י, כי אם הייתה האישה טהורה, אין המים מזיקים לה ואף מועילים לה "אם היתה יולדת בצער תלד בריווח".

הכיצד קורה כי אותו אמצעי הוא גם מועיל וגם ממית? אין זאת אלא כי מדובר במעמד של קרבת אלוקים, שהרי האישה הסוטה שותה מים שמחו בתוכם את שמו הקדוש של הקב"ה. קרבה זו מחייה את הנפש הטהורה השואבת אור של תחייה, אך היא שואבת אליה את הנשמה מאדם מסואב שהנפש עורגת להשתחרר ממנו (להלן בפרשת נשא מובא הסבר מפורט לכך).

השקפה משמיים

בעקבות מעשי הרשע של סדום נאמר (בראשית י"ח, ט"ז): "וישקיפו על פני סדום". מבאר רש"י: "כל השקפה שבמקרא לרעה, חוץ ממעשר עני שבו נאמר: 'השקיפה ממעון קודשך' (דברים כ"ו, ט"ו), שגדול כוח מתנות עניים שהופך מידת רוגז לרחמים".

מדוע מבטא מטבע הלשון של "השקפה" פורענות? משיב המהר"ל בספרו "גור אריה" בביאורו לפסוק זה, כי המונח "השקפה" בא מלשון "נקף" שהוא לשון מכה (כמו "נקף אצבע"). הדלת נוקפת בכוח על המשקוף ומכאן שמו "משקוף". פשר המונח "השקפה" הוא, ראייה שיש בה התנגשות וקרבה רבה. קרבה זו של הקב"ה היא אור גדול ויש בה זכות גדולה למי שהכין את הכלים לכך. על כן, מי שנתן מתנות עניים מבקש מהקב"ה כי ישקיף משמיים על מעשיו ויושיעו. אבל, אצל רשעי סדום הייתה לקרבת אלוקים זו תוצאה פטאלית, בדומה למעבר של ה' במצרים בעת מכת בכורות. נשמות המצויות בגופים מסואבים נגאלות משביים ונשאבות אל האור הגדול. התוצאה מהשקפה זו הייתה שסדום ועמורה נהפכו ונותרו ככלים שבורים ועיי חרבות.

תורה – סם חיים וסם המוות

הדוגמא העילאית לרעיון זה היא השפעתה של התורה הקדושה.

בגמרא במסכת שבת, דף פ"ח עמ' ב' מצינו כי "נמשלו דברי תורה לנגיד (שר ומושל), לומר לך מה נגיד זה יש בו יכולת להמית ולהחיות, אף דברי תורה יש בהם להמית ולהחיות. היינו דאמר רבא, למיימינים בה סם חיים, למשמאילים בה סם המוות".

רש"י מבאר את המונח "למיימינים" מי ש"עסוקים בכל כוחם, וטרודים לדעת סודה, כאדם המשתמש ביד ימינו שהיא עיקר". מדברי רש"י עולה כי המונח "משמאילים" מתייחס למי שאינו לומד בכל כוחו, אלא תורתו היא רק בגדר 'שמאל' וטפל עבורו. על 'משמאילים' אלו אמרה הגמרא שם: "התורה נעשית לו סם המוות". ובכן, כיצד אפשר לומר כי התורה הקדושה היא סם המוות למישהו? הרי אף מי שלומד שלא לשמה, אלא מתוך מטרה זרה, יוצא נשכר. כך מצינו במסכת סנהדרין, דף ק"ב עמ' ב': "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצווה אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה, שבשכר ארבעים ושניים קרבנות שהקריב בלק זכה ויצאה ממנו רות".

יתירה מכך, נאמר (ירמיהו ט"ז, י"א): "ואותי עָזָבו ואת תורתי לא שָמָרו". על כך דרשו חז"ל (איכה רבה פתיחתא ב'): "הלוואי אותי עזבו ותורתי שמרו, שמתוך שיהיו מתעסקים בתורה, המאור שבה מחזירם למוטב". נמצא כי אף עוזבי ה' נשכרים מלימוד תורה.

מה אם כן פשר האמירה כי לימוד התורה, שהיא דבר כה מרומם וקדוש, יכול להפוך לסם המוות?

אין זאת אלא כי התורה היא קרבת אלוקים המוחלטת. קרבה זו היא אור גדול המחייה נשמות קדושות, אולם, במקרים הקשים של טומאה וסיאוב, כאשר נמצא כי הנשמה כלואה בקליפה רעה, יש בקרבת אלוקים זו כדי לגאול אותה ולשאוב החוצה ניצוצות אלוקיים המהווים ומחיים את האדם.

הנה כי כן, מכת בכורות היא אות וסמל לתוצאה המתרחשת מאליה. הקב"ה ירד כביכול ממכון שבתו השמיים ועבר בכל ארץ מצרים. זוהי אפוא קרבת אלוקים נשגבה. כתוצאה מכך נמצא, כי ההוויות האלוקיות המחיות את הרשעים נשאבו אל האור הגדול ושבו למקורן. ממילא, בכורות מצרים נמצאו ללא רוח חיים. לא היה זה רע שבא ממקור עליון אלא להיפך, טוב מוחלט שגאל מן השבי את הקדושה השבויה בקליפה של סיאוב. בה בעת, אור גדול זה הוא מקור של חיים וגאולה לנשמות המחיות קדושה וטהרה. עבור נשמות אלו הייתה מכת בכורות גאולה וישועה.

פרשת בשלח

בעולמה של תורה הדין יוצר מציאות

קריעת ים סוף כתנאי במעשה בראשית

משה עושה בים סוף כרצונו. בתחילה הוא בוקע את המים ולאחר מכן משיב אותם למקומם. כך נאמר (שמות י"ד, כ"א): "ויט משה את ידו על הים ויולך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה וישם את הים לחרבה, ויבקעו המים". לאחר שעברו ישראל והמצרים רדפו אחריהם, נאמר (שם כ"ו– כ"ז): "ויאמר ה' אל משה נטה את ידך על הים, וישבו המים על מצרים על רכבו ועל פרשיו. ויט משה את ידו על הים וישב הים לפנות בקר לאיתנו ומצרים נסים לקראתו, וינער ה' את מצרים בתוך הים".

מה פשר המונח "שב לאיתנו"? וכי הייתה זו מחלת ים שממנה הבריא? מבארים חז"ל במדרש בראשית רבה (ה', ה'): כי הים שב "**לתנאו** שהתנה עמו". איזה תנאי? "אמר ר' יוחנן תנאי התנה הקב"ה עם הים שיהא נקרע לפני ישראל". כלומר, הים נברא מלכתחילה בששת ימי המעשה, בתנאי שיכבד את רצון ה' וייקרע כאשר בני ישראל יצטרכו לעבור בים כשהוא חרב. נמצא כי קריעת ים סוף לא הייתה שינוי של סדרי עולם, אלא גופא חלק מסדרי העולם, שקבעו כי המים ייחלקו לשניים בשעה היעודה.

אין ניסים אלא דרך הטבע כוללת מלכתחילה חריג

המדרש שם מבאר, כי **כל** מעשי הניסים שמצאנו בתנ"ך אינם חריגה מסדרי בראשית, אלא שלכל דבר שנברא בששת ימי בראשית היה מלכתחילה תנאי, כי הוא יחרוג ממנהגו בשעה היעודה.

כך אומרים חז"ל: "צוויתי את הים שיהיה נקרע לפני ישראל;

צוויתי את השמש ואת הירח שיעמדו לפני יהושע שנאמר (יהושע י', י"ב): "שמש בגבעון דום";

צוויתי את העורבים שיכלכלו את אליהו שנאמר (מלכים א', י"ז, ו'): "והעורבים מביאים לו לחם ובשר בבקר ולחם ובשר בערב";
צוויתי את האור שלא יזיק לחנניה, מישאל ועזריה כשנזרקו לכבשן;
צוויתי את האריות שלא יזיקו את דניאל כשנזרק לגוב האריות;
צוויתי את השמיים שיִפָּתחו לקול יחזקאל, שנאמר (יחזקאל א', א'): "נפתחו השמיים וארא מחזות אלוקים";
צוויתי את הדג שיקיא את יונה שנא' (יונה ב', י"א): "ויאמר ה' לדג ויקֵא את יונה אל היבשה".

כיצד ניסה הים להתנגד לדרך הטבע

ברם, שהדבר מעורר קושי, שהרי אם הייתה בקיעת ים סוף תנאי מובנה בבריאת הים, הרי שהים היה מוכרח לקיים את הדברים כתנאי לקיומו, ובקיעת הים נחשבת לחלק מטבעו. אם כן כיצד מצינו במדרש כי הים התנגד לבקיעתו?
במדרש שמות רבה (כ"א, ו') מצינו כי הים ביקש להתנגד לקריעתו לשניים:
"כיון שהלך לקרוע את הים לא קיבל עליו להיקרע. אמר לו הים: מפניך אני נקרע? אני גדול ממך, שאני נבראתי ביום השלישי לבריאת העולם ואתה נבראת ביום השישי לבריאת העולם. כיוון ששמע משה כך הלך ואמר לקב"ה: אין הים רוצה להיקרע. מה עשה הקב"ה? נתן ימינו על ימינו של משה, שנאמר (ישעיה ס"ג, י"ב): 'מוליך לימין משה זרוע תפארתו, בוקע מים מפניהם לעשות לו שֵם עולם' מיד ראה הים את הקב"ה וברח שנאמר (תהלים קי"ד, ג'): 'הים ראה וינוס'".
ובכן, כיצד יכול היה הים להתנגד לדבר שהוא חלק מתנאי בריאתו?

אם אין שינוי ממעשי בראשית איך התחוללו ניסים

"אור החיים" מקשה גם מן הזווית הנגדית:
אם אין ניסים המשנים סדרי בראשית, אלא העולם פועל לפי סדר בריאתו כפי שנקבע מלכתחילה, כשהוא כולל מראש את החריגים ויוצאי הדופן, כיצד רואים אנו כי התחוללו ניסים שבהם יצאה הבריאה מגדרה הטבעי?
כך למשל מצינו במסכת חולין (דף ז' עמ' א') כי נס של בקיעת מים אירע אף לרבי פנחס בן יאיר.
מסופר כי רבי פנחס בן יאיר הלך לעשות פדיון שבויים ולצורך כך הגיע לנהר גינאי. רבי פנחס בן יאיר היה צריך לעבור בנהר, כדי להמשיך בדרכו. אמר רבי פנחס בן יאיר לנהר: "גינאי, חלוק לי מימך ואעבור בך". אמר לו הנהר: "אתה הולך

לעשות רצון קונך, ואני הולך לעשות רצון קוני. אתה ספק עושה ספק אי אתה עושה (שמא פועלו לא יצליח בידו והשבויים לא ייפדו), אני ודאי עושה". אמר לו רבי פנחס בן יאיר: "אם אין אתה נחלק לשניים אגזור עליך שלא יעברו בך מים לעולם". משמע זאת נהר גינאי "חלק הנהר את מימיו".

שואל "אור החיים": אם לא התנה ה' עימו בעת יצירתו כפי שהתנה עם יוצאי מצרים, כיצד יכול היה רבי פנחס בן יאיר להתגבר על סדר בריאתם של מעשי בראשית?

העולם שייך ללומדי התורה וכפוף להם

"אור החיים" משיב על כך באמצעות כלל לפיו יש תנאי אחד גדול ויסודי בכל מעשי בראשית: **"להיות כפופים לתורה ועמליה ולעשות כל אשר יגזרו עליהם".**

כלומר, אין לומר כי יש שורה של תנאים שניצבו בבסיס היצירה של יצירות של מעשי בראשית, אלא יש תנאי **אחד** כולל בכל מעשי בראשית, שכל התנאים האחרים הם פרטיו, לפיו מעשי בראשית כפופים לא רק ליוצרם אלא גם ללומדי התורה "שממשלתם עליהם כממשלת הבורא ברוך הוא".

"אור החיים" מבאר בדרך זו את הפסוק (ישעיה מ"ג, א'): "כה אמר ה', בוראך יעקב ויוצרך ישראל".

דרשו חז"ל (ויקרא רבה ל"ו, ד'): "אמר הקב"ה לעולמו: 'עולמי, עולמי, יעקב בראך, יעקב יצרך'". ובכן, כיצד ניתן לומר כי יעקב ברא את העולם שקדם לו? על כך משיב "אור החיים" כי "הכול בכוח התורה". כלומר, הבריאה של שמיים וארץ נעשתה עבור שומרי התורה ולמענם, וממילא כל בריאתם תלויה בעם ישראל.

"אור החיים" מפנה לדבריו על בראשית א', א' ביחס לדברי חז"ל (בראשית רבה א') "תיבת בראשית תכווין לומר בשביל תורה שנקראת "ראשית" (ה' קנני ראשית דרכו – משלי ח', כ"ב) ופירוש בי"ת של בראשית היא בי"ת הסיבה (מלשון בשביל). מעתה מי שזכה בתורה – זכה בכל העולם, ומי שלא זכה בתורה – אין לו ליהנות מן העולם עד מדרך כף רגל, אלא אם ישמש את עמליה".

פסק הלכה יוצר מציאות

לומדי התורה שולטים אפוא במציאות ומכך נובע כי פסק הלכה היוצא מתחת ידם גובר על המציאות ומשנה אותה. ביטוי חד לעיקרון זה מצוי בדברי התלמוד הירושלמי במסכת כתובות, פרק א', הלכה ב', שם מצינו את הכלל כי בתולה שנבעלה בטרם שמלאו לה שלוש שנים – בתוליה חוזרים, ולאחר שמלאו לה ג'

שנים אינם חוזרים. זו מציאות פיסית. אך הסוגיה שם מחדשת, כי אם נבעלה הבתולה כשהיא בת שלש שנים ויום אחד, ולאחר מכן בית הדין נמלכו לעבֵּר את החודש באופן שנמצא כי היא בתוך שנתה השלישית, הרי שהבתולין חוזרים. כלומר, המציאות הפיסית – נכפפת לקביעת בית הדין.

על בסיס דברי הירושלמי הללו ביאר ה"חזון איש" (קונטרס השיעורים ל"ט) את דין טריפה. "טריפה" מוגדרת כבהמה שאיבריה הפנימיים ניזוקו באופן שלא תחיה י"ב חודש.

לכאורה "אם באמת התרסקו איבריה, מה תועיל דעתו של החכם ששיער לפי דעתו והכשירה?"

אלא, כותב ה"חזון איש": "ונראה שהכרעת השיעור בטריפה ניתנה לחכם... ואפשר שחייה תלויים בהוראת החכם". כלומר, אם יפסוק החכם שאין זו טריפה, הרי שהיא אכן תחיה.

הנה כי כן, בעולמה של תורה – הדין יוצר את המציאות.

קושי הנס בקריעת הים כי הוא קדם למתן תורה

בהתאם לרעיון זה מבאר "אור החיים" את הנס הגדול של יציאת מצרים, ואת הניסיון של הים להתקומם נגד קריעתו לשניים עבור בני ישראל, שכן יציאת מצרים התרחשה בשעה שישראל עדיין לא קיבלו את התורה. בלא תורה אין בכוחם של ישראל לשנות סדרי עולם. על כן, לא הסכים הים להיחלק להם והשיב למשה: אתה (האדם) נבראת רק ביום השישי לבריאת העולם, ואילו אני נבראתי כבר ביום השלישי לבריאת העולם. בכך רמז לו הים כי אינו בן תורה, שהרי אילו היה בן תורה היה משה קודם לו, שהרי התורה קדמה לעולם כולו. על כן, הוליך ה' את ימינו לימין משה, פירוש: הראה לים כי משה הוא בן תורה, שנאמר (דברים ל"ג, ב'): "מימינו אש דת למו" (מצינו במסכת ברכות, דף ס"ב עמ' א' "שהתורה ניתנה בימין, שנאמר: "מימינו אש דת למו"). וכשראה זאת הים – תיכף ומיד נקרע, לפי התנאי בבריאתו".

כלומר, הקושי בקריעת ים סוף נבע מכך, שבני ישראל היו באותה עת קודם מתן תורה, וממילא סבר הים כי משה אינו בן תורה וכי אין הוא כפוף לו. משהראה לו ה' כי משה בן תורה נבקע הים באחת, מכוח התנאי הבסיסי שהבריאה כולה כפופה ללומדי התורה.

ועל ניסיך שבכל יום עימנו

בהתאם לכך מבאר "אור החיים" כי ייתכנו ניסים, שמכוחם ישתנו סדרי בראשית "לכל צדיק וצדיק שיעמוד אחר קבלת התורה". רשימת התנאים ביצירת מעשי בראשית כי ישנו את מנהגם לפי צרכי עם ישראל, אינה רשימה סגורה של תנאים ומקרים מיוחדים. בכל דור ודור יכול לבוא צדיק ולצוות על מעשי בראשית כי יקיימו את התחייבותם שניתנה עוד בעת בריאתם, לסור למשמעתם של לומדי התורה. על כן, הצדיק יכול "להביא בידו שטר חוב אחד" – כלומר, להציג בפני איתני הטבע את התחייבותם בעת בריאתם להיות כפופים ללומדי התורה. עם הצגת "שטר חוב" זה בידי התלמיד חכם לכפות את איתני הטבע לשנות מטבעם. זה פשר הנס שנעשה לרבי פנחס בן יאיר שנהר "גינאי" נחצה לפי דרישתו. רבי פנחס אמר לנהר כי אם לא יעשה כן, הרי שהוא מפר את ההתחייבות שעמדה בבסיס בריאתו וממילא יחדל לזרום בכלל.

תלמיד חכם הוא מעל לכוחות הטבעיים ושולט בהם

רבי חיים מוולוז'ין בספרו "נפש החיים" שער ד', פרק י"ח מבאר, כי לא ייתכן שהאדם הלומד תורה יהיה נתון להשפעת כוחות הטבע, שהרי התורה היא "למעלה לאין ערוך מכל העולמות והיא הנותנת את החיות והקיום לעולם ולכל הכוחות הטבעיים. ממילא, האדם העוסק בה מחייה ומקיים את כולם והוא למעלה מכולם, ואיך אפשר שתהא הנהגתו מאיתו יתברך ע"י הכוחות הטבעיים".

כוחות היצירה הם כ"ב אותיות

כאן יש להבין כי שליטת לומדי התורה בכוחות הטבע אינה זכות בעלמא, שנותנים ללומד התורה כשכר על עמלו. מדובר בכוח טבעי המסור בידו, המשולב מראש כתנאי ביצירת מעשי בראשית. כיצד? ההסבר העמוק לכך נעוץ בעובדה שהעולם נברא במאמרו של הקב"ה, ודיבור מורכב מאותיות.

נמצא כי כ"ב אותיות לשון הקודש הן העומדות בבסיס הבריאה.

הרמ"ק (רבי משה קורדובירו) בספרו "פרדס רמונים" (שער ל', פרק א'): מבאר כי "האותיות הם אבני מחצב הבינה, שהם כוחות נעלמות רוחניות". בספר יצירה, פרק ד', משנה י"ב מצינו כי האותיות נקראות אבנים וצירוף האותיות נקרא בתים. הווי אומר כי "קוביות הבניין" ואבני היצירה של הקב"ה הם – האותיות והמילים. אפשרויות היצירה תלויים במספר הצירופים הנובעים מן האותיות וסדרם: "שתי אבנים בונות שני בתים, ארבע בונות ארבעה ועשרים בתים, חמש בונות מאה

ועשרים בתים, שש בונות שבע מאות ועשרים בתים, שבע בונות חמשת אלפים וארבעים בתים. מכאן ואילך צא וחשוב מה שאין הפה יכול לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע".

הרמ"ק (רבי משה קורדובירו) בספרו "פרדס רמונים" (שער כ"ז, פרק ב') הוסיף והבהיר, כי מכיוון שהבריאה אינה מעשה חד פעמי שהסתיים, אלא דבר ה' ממשיך להדהד ולקיים את הבריאה בכל עת, הרי שבמילים שיצרו את כל ההוויה טמונים כוחות יצירה שממשיכים ומהווים כל נברא בכל עת ומפעמים בתוכו. מי ששולט בדבר ה' המהווה את העולם – שולט במציאות המתהווה על ידו.

מילים שאינם תקשורת אלא גדר המהות

על כן יש לומר, כי המילים בלשון הקודש שבה נאמרו מאמרי הבריאה ויצירת העולם, אינם פרי תקשורת בין בני אדם, שהסכימו ביניהם כי הברה מסוימת תבטא חפץ מסוים. מילות התורה הן אבני הבניין של היצירה האלוקית ויש בהן תוקף עצמי יוצר ומהווה, המבטא את מהותו הפנימית של כל נברא. כך למשל, המילה "ענג" יוצרת הנאה, ואילו היפוך האותיות למילה "נגע" יוצר מכאוב. בהתאם לכך מובן, כי כאשר אדם הראשון קרא לבעלי החיים בשמות, הוא לא נקב ב"לשון הסכמית" הקובעת שרירותית, כי מכאן ואילך נייחד הברה מסוימת, או צליל מסוים, לחיה זו או אחרת. השם שנתן האדם לכל נפש חיה, ביטא את גדר המהות של אותו בעל חיים. הרמ"ע מפאנו בספרו "יונת אלם" (פרק צ"ח) מבאר: "וכל בהמה חיה ועוף לא הושלמה בריאתם עד שקרא האדם להם שמות, שהלביש בהם רוחניות אותיות התורה לקיום בריאתם, והיא הייתה השלמת תיקונם".

באמצעות המילים האדם מנענע את המציאות

הרמ"ק מבאר בהתאם לכך, כי בידי מי ששולט במילות הבריאה, מסור מפתח של יצירה שבאמצעותו ניתן לשנות את ההוויה. ובלשונו "אין אותיות התורה הסכמיות אלא הם רוחניות ומתייחסות בצורתם אל פנימיות נשמתם, לפי שהם רומזים אל רוחניות ידוע אל הספירות עליונות. וכל אות ואות יש לה צורה רוחנית ומאור נכבד, אצול מעצם הספירות משתלשל ממדרגה למדרגה, כדרך השתלשלות הספירות".

על כן, יש בידי האדם לנענע את העולמות הרוחניים באמצעות לימוד התורה ובה במידה בידו לשנות סדרי בראשית בעולם הגשמי שנוצר מכוח אותיות אלו עצמן המהוות אותו.

"ובהיות האדם מזכיר ומניע אות מהאותיות, בהכרח יתעורר הרוחניות ההוא והבל הפה ממנו יתהוו צורות קדושות יתעלו, ויתקשרו בשורשם שהם שורש האצילות. ולא זה בלבד, אלא גם במציאותם רצה לומר בכתיבתם להם רוחניות שורה על האותיות ההם. וזה טעם קדושת ספר תורה".

כ"ב האותיות שבהם ניתנה התורה

כ"ב האותיות שבהן נברא העולם, הן כ"ב האותיות שבהן ניתנה התורה.

בזוהר חדש (חלק ב', דף מ"ט עמ' א') מצינו, כי אותיות התורה הן אבני הבניין של העולם ו"בתורה השגיח הקב"ה וברא את עולמו". במדרש בראשית רבה (א', א') אף מצינו כי הקב"ה הסתכל בתורה כבתוכנית וברא על פיה את העולם. "התורה אומרת אני הייתי כלי אומנתו של הקב"ה. בנוהג שבעולם מלך בשר ודם כאשר הוא בונה ארמון, אין הוא בונה אותו מדעת עצמו אלא מדעת אומן, והאומן אינו בונה אותו מדעת עצמו, אלא תוכנית יש לו ,לדעת היאך הוא עושה חדרים. כך היה הקב"ה מביט בתורה, וברא את העולם".

בזוהר (חלק ב', דף קס"א עמ' ב') אף מצינו כי סדר הדברים היה כך: "בתורה כתוב: 'בראשית ברא אלהים את השמיים ואת הארץ'. הסתכל הקב"ה במאמר זה וברא את השמיים.

בתורה כתוב: 'ויאמר אלהים יהי אור'. התבונן הקב"ה במאמר זה וברא את האור. וכן בכל דבר ודבר שכתוב בתורה, התבונן הקב"ה ועשה את הדבר".

הלומד תורה מחזיק במפתחות היצירה

כוחו של לומד התורה לשנות סדרי בראשית נעוץ אפוא בכך שכל הבריאה הושתתה על דבר ה' שנעשה מכוח כ"ב אותיות התורה, שצירופיהם מבטאים את שורש הווייתו של כל נברא. השליטה באותיות אלו ככוח יוצר מסורה בידי לומדי התורה.

רבי יעקב עמדין בספרו "פירוש היעב"ץ" על אבות (פרק ג', משנה כ') המשיל את כוח התורה שניתן לתלמידי חכמים "לאדם שיש לו נכסים רבים שקנה בעולמו, וחילק נכסיו לבניו. לבנו האהוב מכולם נתן את הכלים שבהם יצר את כל נכסיו". כלומר, לשאר הבנים נתן פירות ולבן האהוב נתן את העץ. לשאר הבנים נתן חלב ולבן האהוב נתן המלך פרה. ובנמשל, למי שלומד תורה נתן הקב"ה את מקור העשייה ואת הכוח לשנות את המציאות וליצור. "כך עשה ה' שהורישנו תורתו שברא בה עולמו, ובה נוכל לחדש אותות ומופתים ולברוא חדשה בארץ".

רבי יעקב עמדין מוסיף ומבאר, כי כוח זה נובע מכך ש"העולם הוא כחומר והתורה היא כצורתו". החומר הוא החוֹמְרָה, והתוכן הוא התוֹכְנָה, הנותנת חיות וכוח יוצר בחומר.

ממילא "כמו שהחומר משועבד לצורה, כך העולם משועבד לתורה ולשומריה". זו הסיבה הפנימית שמחמתה מסורה המציאות בידי לומדי התורה כחומר ביד היוצר. ובלשונו של רבי חיים מוולוז'ין בספרו "נפש החיים" (שם): "הכוחות הטבעיים מסורים ללומד התורה כאשר יגזור אומר עליהם, ולכל אשר יחפוץ יטה אותם. ואימתו מוטלת על כולם, כפי שנאמר באבות פרק ו', משנה א': 'ונותנת לו מלכות וממשלה', כי נזר אלוקיו, אור התורה, מאירה ומבהקת על ראשו, וחוסה כביכול בצל כנפי השכינה".

הנה כי כן, המציאות אינה דבר נתון. הטבע מבטא דבר אלוקים הממשיך ומהווה כל פרט ופרט, בכל רגע ורגע מגדיר את מהותו ונותן לו את חיותו. דיבור זה נעשה ע"י כ"ב אותיות התורה. על כן, מי שלומד תורה – מחזיק בידו מפתח של יצירה ובידו לשנות את המציאות.

שינוי זה אינו נס, אלא חלק מדרך ההילוך הטבעית של העולם, כפי שנקבע בעת יצירתו.

אכן, בעולמה של תורה, הדין הוא היוצר את המציאות.

פרשת יתרו

הקרבת ה"אני" כתנאי לקבלת התורה

סיני – רפידים – סיני

בני ישראל הגיעו למקום המיוחל שבו יקבלו תורה והכתוב אומר (שמות י"ט, א'–ב'):
"בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים, ביום הזה באו מדבר סיני. ויסעו מרפידים ויבאו מדבר סיני ויחנו במדבר, ויחן שם ישראל נגד ההר".
סדר הדברים בכתוב זה אינו מובן. תחילה נאמר כי בני ישראל הגיעו למדבר סיני. לאחר שכבר נאמר, בפסוק א', כי הגיעו לסיני, בא פסוק ב' ומודיענו שוב "ויסעו מרפידים ויבאו – מדבר סיני". ובכן, לאחר שהפסוק כבר מודיענו שבני ישראל הגיעו למדבר סיני, מדוע חוזרים אחורה לספר את הכרונולוגיה בדבר המסע מרפידים וההגעה למדבר סיני? ובלשון "אור החיים" "למה איחר המוקדם? פסוק זה היה לו להקדים קודם פסוק שלפניו שאמר 'באו מדבר סיני'".
כמו כן תמה "אור החיים": "צריך לדעת, למה הוצרך לומר 'ויחנו במדבר'? הלא מובן הוא הדבר כי במקום ביאתם חנו".

תורה צומחת מתוך "ונפשי כעפר לכול תהיה"

"אור החיים" מבאר את הפסוקים האמורים תוך שימוש בדברי חז"ל כי כל אחד מן הדברים הכלולים בפסוקים אלה יוצא מידי פשוטו ומלמד על תנאים הכרחיים לקבלת התורה.
"אכן כוונת הכתוב הוא להקדים שלושה עניינים, שהם עיקרי ההכנה לקבלת התורה, שבאמצעותם נתרצה ה' להנחילם נחלת שדי היא תורתנו הנעימה".
לכשנעיין בשלושת התנאים לקבלת התורה נראה כי יש להם מכנה משותף אחד, והוא: הקרבה.
יש מי שסבור כי הוא יוכל לסיים סוגיה מורכבת בלילה אחד ואף לישון בו שמונה שעות. ולא היא.

הדרך לקבלת תורה עוברת בהבנה כי האדם אינו יכול להתמקד בעצמו וללמוד תורה. הדרך לקבלת תורה עוברת בהקרבת ה"אני" ובוויתור על האינטרס האישי, הן ברוחניות והן בגשמיות. נפרט.

התנאי הראשון – "ויסעו מרפידים"

"אור החיים" מבאר כי האמירה "ויסעו מרפידים" לא באה להודיע את המקום הפיסי שממנו נסעו בני ישראל, אלא את תכונת הנפש שאותה עזבו בני ישראל כתנאי לקבלת התורה. הכתוב בא לומר שבני ישראל נסעו והתרחקו מהתכונה של "רפידים" המבטאת – רפיון ידיים ו"הכינו עצמם לעבוד **עבודת משא** בנועם ה'". בדומה לכך מצינו כי כאשר נאמר על עמלק (שמות י"ז, ח'): "וילחם עם ישראל ברפידים", דרשו חז"ל במסכת בכורות, דף ה' עמ' ב' כי לשון 'רפידים' "שריפו עצמן מדברי תורה". כאן מייסד "אור החיים" כלל גדול לפיו:

"התנאי הראשון לקבלת תורה הוא התגברות והתעצמות בעסק התורה, כי העצלות הוא עשב המפסיד השגתה".

כלומר, התנאי הראשון ללימוד תורה הוא, שהאדם יתגבר על עצמו ועל נטייתו להתעצל ולנוח.

תורה אי אפשר ללמוד ללא עמל, ללא טורח, ללא עיון מעמיק, ללא התמדה ושינון וללא יגיעה.

ימית עצמו באוהלה של תורה

"אור החיים" מציין כי משום כך, בכל מקום שה' מזכיר את החובה ללמוד תורה נאמר "חזק ואמץ". אדם חייב להתגבר, להתחזק ולהתאמץ, עד כדי כך "שימית עצמו עליה", כפי שנאמר (במדבר י"ט, י"ד): "זאת התורה אדם כי ימות באהל" ודרשו חז"ל במסכת ברכות, דף ס"ג עמ' ב': "שאין דברי תורה מתקיימים אלא במי שממית עצמו עליה". "ימית עצמו" פירושו שימסור את נפשו עבור התורה. עליו להמית בליבו את הכמיהה של הגוף שימלאו את משאלותיו. הגוף חייב להיות בטל ומבוטל כלפי הרוח בבחינת "מת". כך אמרו חז"ל בגמרא במסכת תמיד, דף ל"ב עמ' א': "מה יעשה אדם ויחיה? ימית עצמו. מה יעשה אדם וימות? יחייה את עצמו". הגוף נוטה להתענג, לנוח, להתעצל. והתנאי הראשון להשגת תורה הוא לשנס מותניים, לעמול, להיות חרוץ, ללמוד במרץ ובלהט. להתייגע. לחשוב היטב ושוב לחשוב וביתר עומק. לעיין. להתמיד.

על כן אומר "אור החיים", כי "לא תושג ההשגה בתורה אלא בהתעצמות גדולה".

אין קבלת תורה בלי יגיעת התורה

"אור החיים" מציין את דברי הגמרא במסכת שבת, דף פ"ח עמ' ב' כי דברי תורה הם סם חיים "למיימינים בה", ומבאר רש"י "למיימינים – העסוקים בה בכל כוחם, וטרודים לדעת סודה, כאדם המשתמש ביד ימינו שהיא עיקר". כלומר, תנאי להישג תורני הוא מאמץ ויגיעה רבה, כאדם העוסק בנושא התופס את עיקר תשומת ליבו ומרכז הווייתו.

"אור החיים" הוסיף על כך בספרו "חפץ ה'" וכתב באופן מרהיב כדלהלן:

> "מכאן תוכחה מגולה לתלמידי חכמים אשר לומדים בתענוג. וכאשר ירצה להתבונן בעומק הש"ס נלאה ויתעצל ויתרשל. ואם תמצי לומר כי במקרה כשול ייכשל באיזה קושי שאינו מניחו לעבור עליו, יבקש לדחות איזה דחיה קלה ומקולקלת לבלתי יטרח – אוי לו ואוי לגופו...אלא צריך לטרוח בכל כוחו הנתון בימין...וכאשר טורח לא יחוס על גופו...וצריך המעיין לבדוק עד מקום שידו מגעת".

התנאי השני – "ויבואו מדבר סיני"

"אור החיים" נאמן לשיטתו ומבאר כי גם המילים "ויבואו מדבר סיני" לא באו להודיע את המקום הפיסי שבו חנו בני ישראל, אלא את תכונת הנפש שבני ישראל השיגו כתנאי השני לקבלת התורה, והיא השפלות והענווה: "כי אין דברי תורה מתקיימים אלא במי שמשפיל עצמו ומשים עצמו כמדבר".

בדומה לכך ביאר "אור החיים" על דברים ז', י"ב את המונח "והיה עקב תשמעון" כי "רמז הכתוב בתיבת 'עקב', שיהיה אדם הולך עקב לצד אגודל, בענווה ובשפלות, ואז ישכיל לשמוע את דבר ה', לומר שבאמצעות שאדם משים עצמו כעקב יתגלו לו ויבין סתרי תורה".

מקור הדברים במסכת עירובין, דף נ"ד עמ' א', שם דרשו חז"ל את הפסוק (במדבר כ"א, י"ח): "וממדבר מתנה" – "אם משים אדם עצמו כמדבר זה, שהכול דשים בו – תלמודו מתקיים בידו. ואם לאו – אין תלמודו מתקיים בידו". המונח "מדבר" משקף אפוא מקום שאין בו שום דבר, וכל תכלית האדם המגיע לשם היא לעבור דרכו ולהגיע הלאה למקום אחר. על כן המונח "מדבר" מבטא העדר ישות עצמית והוא אות "לשפלות וענוה, כמדבר שהכול דורכים עליו".

בלי ענווה אדם לא נהיה ל"מבקש"

מי שמתגאה לא ילמד לעולם כדבעי, כי ליבו לא פתוח לקבל, לבקש חכמה מאחרים, ללקט דעת מכל עבר, להבין ולהפנים את הכלל שקבע דוד המלך (תהלים

קי"ח, צ"ט): "מכל מלמדי השכלתי" וכלשון הגמרא (תענית, דף ז' עמ' א'): "מכל מלמדי השכלתי, ומחבריי יותר מרבותיי, ומתלמידיי יותר מכולם". הגמרא שם מבארת כי "דברי תורה נמשלו למים, לומר לך מה מים מניחים מקום גבוה והולכים למקום נמוך, אף דברי תורה אין מתקיימים אלא במי שדעתו שפלה". אדם לא יכול לראות את עצמו כישות חשובה, לעמוד על דעתו שלו ולהיות פתוח לקבל וללמוד מכל אדם. מי שחושב שהוא כבר חכם לא יהיה "מבקש", המחפש בכל מקום מי יוכל להחכים אותו ולהוסיף לו הבנה ודעת.

נמצא כי לאחר שאדם הקריב את תאוות גופו וויתר על נוחותו במישור הפיסי, עליו להקריב גם את ה"אני" הנפשי שלו ואת נטיית האישיות לחפש להיות מכובד.

התנאי השלישי – "ויחן שם ישראל נגד ההר"

"אור החיים" מבאר כי גם כאשר נאמר "ויחן שם ישראל נגד ההר" לא בא הכתוב להודיע את המקום הפיסי שבו חנו בני ישראל, אלא את תכונת הנפש שבני ישראל השיגו כתנאי השלישי לקבלת התורה, והוא הלימוד בחברותא ובדיבוק חברים.

"**ויחן** שם ישראל" נאמר, ולא "ויחנו". הכתוב דיבר בלשון יחיד ומבאר רש"י "ויחן – כאיש אחד בלב אחד". על כך אומר "אור החיים" כי התנאי השלישי לקבלת התורה הוא "ויעוד חכמים בהתחברות בלב שלם ותמים. לא שיהיו בדד, אלא יתוועדו יחד ויחדדו זה את זה, ויסבירו פנים זה לזה".

דיבוק חברים וסיעור מוחין

יסוד הדברים בדברי חז"ל במסכת תענית, דף ז' עמ' א', בה לומדים חז"ל משורה של מקורות כי דברי תורה אי אפשר ללמוד לבד בלי דיבוק חברים וסיעור מוחות. כך נאמר שם:

"מאי דכתיב (משלי כ"ז, י"ז) "ברזל בברזל יחד" לומר לך מה ברזל זה, אחד מחדד את חברו (רש"י: "כגון סכין על גבי חברתה") אף שני תלמידי חכמים מחדדים זה את זה בהלכה;

למה נמשלו דברי תורה כאש? שנאמר (ירמיהו כ"ג, כ"ט): "הלא כה דברי כאש נאם ה'". לומר לך, מה אש אינו דולק יחידי (מבאר רש"י: "בעץ אחד אין האש דולקת, אלא בשניים או בשלושה ביחד") אף דברי תורה אין מתקיימים ביחידי (רש"י: "בלא חבר שיחדד אותו");

מאי דכתיב (ירמיהו נ', ל"ו): "חרב אל הבדים ונואלו" חרב על תלמידי חכמים שעוסקים בד בבד (בבדידות) בתורה ולא עוד אלא שמטפשים" (רש"י: "שמוסיפים טפשות");

למה נמשלו דברי תורה כעץ? שנאמר (משלי ג', י"ח): "עץ חיים היא למחזיקים בה". לומר לך, מה עץ קטן מדליק את הגדול, אף תלמידי חכמים קטנים מחדדים את הגדולים" (רש"י: "ששואלים כל שעה").

אין קבלת תורה בלי התערות בחבורת לומדים

הנה כי כן, התנאי השלישי ללימוד התורה הוא הקרבת הרצון של אדם ללמוד לפי דרך הילוכו שלו, בקצב האישי שלו, תוך עיסוק בסוגיות שבהן הוא מוצא עניין, בלי להתחשב בצרכים של אחרים, בלי להיות מוסט מחמת הצורך להתערות בחברה הלומדת לפי הקצב והצרכים שלה, בלי להתעכב מחמת קצב שונה של מישהו אחר שיש לו לעיתים מרכזי עניין שונים, או אף קשיי ריכוז או קליטה שונים, בלי צורך לטרוח ולהסביר לאחר את מה שנראה ללומד כפשוט וכמובן מאליו, בלי לטרוח "ליישר מסילה" של מי שמתעקש על סברה אחרת שנראית ללומד כבלתי נכונה.

לכאורה, מי שילמד בדד, כאינדיווידואליסט מושלם, יוכל להספיק יותר, להתעמק יותר ולהחכים יותר. ולא היא. תורה התקבלה ע"י כלל ישראל שהתלכד לאחד, ולא ע"י קובץ של יחידים. תנאי לתורה הוא אפוא ההבנה שצריך ללמוד יחד. כחלק מציבור לומדים.

הקרבה זו של רגש האנוכיות והעצמיות של האדם, המבקש להיות אישיות בת חורין ועצמאית העומדת בפני עצמה ודואגת לעצמה, הוא אפוא החלק השלישי בניפוץ ה"אני", שהוא תנאי לקבלת התורה.

שלושה רבדים בנפש האדם

לכשנעיין בדברים נמצא, כי שלושת התנאים לקבלת התורה, שעליהם עומד "אור החיים", אינם שלושה ענייינים שונים, אלא הם שלושה ענפים הנובעים מאותו מקור. אלו שלושה רבדים בנפש האדם, והרמב"ם (ב"שמונה פרקים" פרק א') מציין כי "נפש האדם היא אחת ולה פעולות חלוקות: "טבעית, חיונית, ונפשית". המהר"ל בספרו "דרך החיים" על המשנה במסכת אבות (ד', כ"א) מבאר, כי כאשר נאמר במשנה "הקנאה והתאווה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם", הדברים מתייחסים לשלושה רבדים בנפש האדם:

הנפש הטבעית (הפיסית) – היא הכוח בנפש האדם המחייה את הגוף וכמה להיטיב לו. זו התאווה (שמשכנה בכבד) ומחמתה האדם מתעצל, שונא מאמץ, רוצה לנוח ותאב להתענג;

הנפש החיונית (הרגשית) – היא הכוח בנפש המפעיל את הרגש (שמשכנו בלב), שמחמתו אדם מבקש להתבלט בחברה ולתפוס את מקומו בה. מחמת רגש זה אדם מתגאה ומסרב להכיר בצורך שלו ללמוד מאחרים;
הנפש השכלית – היא הכוח בנפש (שמקורו במוח) המפעיל את שכלו של האדם ובכלל זה את המחשבה, הדמיון, הזיכרון וההבנה. מחמת כוח זה בנפש, חותר האדם ללמוד בעצמו ולעמוד על דעתו שלו, וכמו כן מסרב להתערות בחברה שיש לה הבנה שונה או קצב שונה וצרכים שכליים שונים.

הנה כי כן, מי שרוצה ללמוד תורה מחויב להתגבר על שלושה יצרים קמאיים של תאווה, קנאה וכבוד. עליו לבטל את שלושת רבדי ה"אני" שלו, בתחום הפיסי, הרגשי והשכלי. הוא חייב להתייגע ולא להתעצל. הוא חייב להיות עני המודה בטעות ולמד מכל אדם, והוא חייב להתערות בחברת הלומדים, ללמוד בדיבוק חברים ולחפוץ בסיעור מוחות.
תורה צומחת אצל מי שביטל את כל היבטי ה"אני" שלו ונפשו כעפר לכול תהיה.

פרשת משפטים

שדרוג הנשמה

פתיחת משפטי התורה בפירוט דיני עבד עברי

מיד לאחר מעמד הר סיני וקבלת התורה, בא פירוט ההלכות והדינים השונים. התורה מתחילה את פירוט משפטיה דווקא עם דיני רכישת עבד עברי.

כך נאמר (שמות כ"א, א'-ט'): "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם. כי תקנה עבד עברי שש שנים יעבוד, ובשביעית יצא לחופשי חנם. אם בגפו יבוא, בגפו יצא, אם בעל אישה הוא ויצאה אשתו עמו. אם אדוניו יתן לו אשה וילדה לו בנים או בנות, האשה וילדיה תהיה לאדוניה והוא יצא בגפו. ואם אמר יאמר העבד אהבתי את אדוני את אשתי ואת בני, לא אצא חפשי. והגישו אדוניו אל האלהים והגישו אל הדלת או אל המזוזה, ורצע אדוניו את אזנו במרצע ועבדו לעולם. וכי ימכור איש את בתו לאמה, לא תצא כצאת העבדים. אם רעה בעיני אדוניה אשר לו יעדה והפדה, לעם נכרי לא ימשול למכרה בבגדו בה. ואם לבנו ייעדנה, כמשפט הבנות יעשה לה".

מדוע בחרה התורה לפתוח את פירוט משפטיה דווקא בדיניו של עבד עברי? האם אין עקרונות **כלליים** וחשובים יותר, כגון "ואהבת לרעך כמוך", דיני צדקה, תרומות ומעשרות, שמיטה ויובל?

אדון ועבד - נשמה וגוף

"אור החיים" (על שמות כ"א, ד'), מבאר את הדברים כמרמזים ליסוד מיסודות האמונה, שאכן מחייב כי יפרטו אותו כראשית דרכו של אדם בבואו לעבוד את בוראו ולקיים את תורתו.

"אור החיים" מבאר כי פרשה זו מלמדת כי האדם מורכב מ"סוס" ו"רוכב", כשהגוף אינו האדם אלא ה"סוס" שהנשמה רוכבת עליו ליעדה. ל"סוס" צריך לספק את צרכיו אבל "הרוכב" הוא המנהיג ואסור לו לאבד שליטה. עליו להתוות את הדרך. כך מפרש "אור החיים" את הפרשה בדרך רמז:

"**ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם**" – התורה מצווה את האדם לשים לפניו בתמידות את כל הדברים האלה לנגד עיניו;

"**כי תקנה עבד עברי**" – האדם נחלק לשני חלקים: נשמה וגוף גשמי, שבראו ה' כדי לשרת את הנשמה, כדי שבאמצעותו תקיים מצוות, אשר ציווה ה'. לחלק הגשמי קוראים "עבד", שכן הוא רק משרת של הנפש. לעבד הזה קוראים "עברי" מלשון עובר וחולף, מכיוון שאין הוא קיים לעד, כי "מי גבר יחיה ולא יראה מות" (תהלים פ"ט, מ"ט), ונאמר "ימיו כצל עובר" (שם קמ"ד, ד');

"**שש שנים יעבוד**" – מרמז על משך חייו של אדם, שהם שישים שנה. על דרך שדרשו חז"ל (במסכת מועד קטן, דף כ"ח עמ' א') את הפסוק (איוב ה', כ"ו): "**תבא בכלח** אלי קבר", "בן ששים שנה הוא זמנו של אדם ללכת מן העולם (כמניין בגימטריה של המילה "בכלח");

"**ובשביעית יצא לחופשי**" – בעשור השביעי יצא לחופשי העבד, כלומר הגוף ימות ויעבור מהעולם. חז"ל (במסכת שבת, דף קנ"א עמ' ב') דרשו את הפסוק (תהלים פ"ח, ו'): "במתים חפשי" – "כיוון שמת אדם – נעשה חופשי מן המצוות".

חנם – "כל דבר טומאה בא בחינם, מה שאין כן דבר מצווה וקדושה צריך להם טורח גדול ודמים יקרים". הדברים מכוונים כנגד דברי הזוהר חלק ב', דף קכ"ח עמ' א' כי "רוח הטומאה מזדמנת תמיד בחינם ובריקנות, ונמכרת בלי שכר, ואונסת בני אדם לשרות עליהם, ומפתה אותם לדור עימם בכמה פיתויים, בכמה דרכים, מסיתה אותם לשים דיורה עימם. לעומת זאת, מי שרוצה להשתדל במצווה ולהשתדל בעבודת הקב"ה, צריך שלא ישתדל בו בריקנות ובחינם, אלא צריך האדם להשתדל בו כראוי כפי כוחו. אין אדם זוכה להמשיך עליו רוח הקודש, אלא רק בתשלום מלא ובהשתדלות רבה וגדולה, ובטיהור עצמו ובטיהור משכנו, וברצון ליבו ונפשו".

מלחמת הנשמה בשאיפות הטבעיות של הגוף הבאות "חינם"

"אור החיים" מטעים אם כן את הצורך של אדם להתאמץ בימי חייו הקצרים להשיג דרגות רוחניות, שעליהם עליו לשלם "במחיר מלא" של מאמץ ומסירות נפש. חטא בא בנקל ובחינם, שהרי הגוף החומרי נמשך אליו מאליו, באופן טבעי. אבל, מצווה מחייבת התגברות על הטבע הגשמי של האדם.

הסבר לכך מצוי בספרו של הרב חיים מוולוז'ין "רוח חיים", על המשנה במסכת אבות פרק ד', משנה ב': "בן עזאי אומר הוי רץ למצוה קלה כבחמורה ובורח מן העבירה". אחרי מצווה צריך לרוץ ומפני עבירה צריך לברוח. לכאורה מצווה

ועבירה הם דברים המונחים לנגד עינינו ומוטל על האדם לבחור במצווה ולא בעבירה. אך ממשנה זו משמע, כי המצווה והעבירה נמצאים בתנועה מתמדת, כאשר המצווה בורחת מן האדם ועל כן עליו לרדוף אחריה. רבי חיים מוולוז'ין מוכיח מדברי חז"ל שהמצוות מצויות בתנועה, שהרי אמרו חז"ל (מכילתא פרשת "בא") כי "כשם שהמצוֹת צריכות שמירה (שלא יחמיצו) כן המצוות צריכות שמירה ו"מצווה הבאה לידך אל תחמיצנה", שכן "אם בעת שהיא מצויה בידך תעלים עיניך אז תיכף תברח ממך".

לעומת זאת "בעבירה הוא להיפך, כי היא רודפת תמיד אחר האדם וממציאה עצמה לו שיעשנה. לכן הזהיר שאחר המצוות ירדוף כמו אחר אדם הבורח ממנו. ובורח מן העבירה כמו שבורח מן הרודף אחריו ואז יינצל". כלומר, העבירה מצויה גם היא בתנועה ורוח הטומאה רודפת אחרי האדם להחטיאו, ועל כן שׂוּמה עליו לברוח ממנה.

האדם אחראי למה שיקרה עם נשמתו

נראה כי יסוד דברי "אור החיים" בעניין זה בהררי קודש שמצינו בזוהר (חלק ב', דף צ"ז עמ' ב') בהם נאמר כך:

יש בפסוקים הללו כמה עצות טובות עליונות. בזמן שרצה הקב"ה לברוא את העולם, צייר את כל הנשמות שהן עתידות להינתן בבני אדם וראה כל אחת ואחת. יש מהן שעתידות להרע את דרכיהן בעולם, ובשעה שמגיע זמנן לרדת לעולם הזה קורא הקב"ה לאותה נשמה ואומר לה: "לכי והיכנסי במקום פלוני לגוף פלוני". והיא משיבה לפניו: "ריבון העולם, די לי בעולם הזה שאני יושבת בו, ולא אלך לעולם אחר שישתעבדו בי ואהיה מלוכלכת ביניהם". אומר לה הקב"ה: "על מנת כן נבראת". כיוון שרואה הנשמה כך, בעל כורחה יורדת ונכנסת לשם. והתורה נותנת עצה ומזהירה את בני העולם: "ראו כמה חס הקב"ה עליכם. מרגלית טובה שהייתה לו, מכר לכם בחינם כדי שתשתעבדו בה בעולם הזה".

"**וכי ימכור איש**" – זה הקדוש ברוך הוא.

"**את בתו**" – זו הנשמה הקדושה.

"**לאָמה**" – להיות שִׁפחה משועבדת ביניכם בעולם הזה. בבקשה מכם, בשעה שמגיע זמנה לצאת מן העולם הזה.

"**לא תצא כצאת העבדים**" – לא תצא מטונפת בחטאים. אלא תצא בת חורין, ברורה, נקייה, כדי שישמח בה אדונה וישתבח בה וייתן לה שכר טוב בצחצוחי גן עדן.

"**אם רעה בעיני אדוניה**" – אבל, אם היא יוצאת מהעולם הזה מלוכלכת בטינופי החטאים ולא נראית לפניו כראוי – אוי לאותו הגוף שאבד מאותה נשמה לעולמים.
"**לו יעדה**" – זהו "הקרי", והכתיב הוא "**לא יעדה**".
"**לו יעדה**" – משום שכאשר הנשמות עולות ברורות ויוצאות נקיות מן העולם הזה, כל נשמה ונשמה נכנסת לספר אוצר המלך, וכולן בשמות, ואומר: זו היא נשמת פלוני עתידה לאותו הגוף.
"**לא יעדה**" – אם הנשמה יוצאת מהגוף כשהיא רעה בעיני אדוניה, שנטמאה בחטאים ובטינוף של החטאים, או אז **לא יעדה**, בא'. ונאבד אותו הגוף ממנה, והיא לא מזדמנת אליו;
"**והפדה**" – העצה שלו שיפדה אותה וישוב בתשובה, כמו שנאמר (איוב ל"ג, כ"ח): "פדה נפשו מעבור בשחת". אחר ששב בתשובה, פדה אותה מדרך הגיהנום.
"**לעם נכרי לא ימשל למכרה**" – אלו הכוחות הרעים המושלים בנשמה שחטאה. עלובה היא הנשמה, שכאשר יוצאת מהעולם לאחר שאדם סטה מדרכו עימה, היא רוצה לעלות למעלה לתוך המחנות הקדושים, משום שהמחנות הקדושים עומדים באותה דרך של גן עדן, ומחנות נוכריים עומדים באותה דרך של הגיהנום. זכתה הנשמה, ואותה שמירה ופרישת לבוש הנכבד עליה. כמה מחנות קדושים מעתדים לה להתחבר עמה ולהכניס אותה לגן עדן. לא זכתה – כמה מחנות נוכריים מזומנים להכניס אותה לגיהנום, ואותם מחנות של מלאכי חבלה מזמנים לעשות בה נקמות. בא הכתוב ומוכיח, "לעם נכרי לא ימשל למכרה" – אלו מלאכי חבלה.
"**בבגדו בה**" – אותה שמירה שהקב"ה עושה לה כדי שלא ישלוט בה "עם נוכרי".
"**ואם לבנו ייעדנה**" – בוא וראה כמה יש לאדם להיזהר שלא יסטו דרכיו בעולם הזה. שאם זכה אדם בעולם הזה ושומר את הנשמה כראוי, זהו אדם שהקב"ה מרוצה ממנו, ומשתבח בו כל הימים בפמליה שלו ואומר: ראו בן קדוש שיש לי באותו העולם, כך וכך עשה, כך וכך מעשיו מתוקנים. וכשנשמה זו יוצאת מהעולם הזה זכה, נקייה וברורה, הקב"ה מאיר לה בכמה אורות, בכל יום קורא עליה: זוהי נשמת פלוני בני. שמירה תהיה לאותו הגוף שעזבה.

שדרוג הנשמה

"אור החיים" ביאר אם כן את הפרשה כמתייחסת למאבק של הנשמה בעבד שלה, שהוא הגוף, ומצווה עליו לרוץ אחר מצוות ולברוח מעבירות שניתנות לאדם חינם, שהגוף רודף אחריהן מטבעו. ברם, ש"אור החיים" אינו מסתפק בכך ומוסיף ממד של עומק לדברים. "אור החיים" מחדש, כי לא רק את הגוף העכור

ניתן לזכך אלא גם את הנשמה ניתן לזכך ולהעלות מדרגת קדושה והפשטה אחת לרעותה הגבוהה ממנה. חידושו העצום הוא, כי האדם אינו ניחן בנשמה "סטטית", קבועה, נתונה ובלתי משתנה, אלא נשמת האדם עולה בדרגה, והאדם מקבל בכל עת נשמה המותאמת לדרגתו הרוחנית של האדם. נמצא כי האדם יכול לא רק לזכך את גופו, אלא אף לשדרג את נשמתו, ע"י "תשלום" של תורה ומצוות, או ע"י כך שהוא "נוסע מתמיד", המתעצם והולך מחיל אל חיל אף בדרגות הקדושה וההפשטה של הנשמה.

קניין בנשמה גבוהה

ודוק, אלמלא חידוש נוסף זה, היינו מניחים כי לאדם ניתנה נשמה במצב רוחני נתון, הגוף מושך אותה כלפי מטה ותכלית האדם היא שלא להיעתר לעצת הגוף אלא לזכך, לעדן ולקדש אותו. אבל, "אור החיים" מחדש, כי האדם יכול לשדרג את הנשמה! ממילא, תכליתו בעולמו אינה מתמצית בזיכוך הגוף ושמיעה לקול הנשמה, אלא גם בתיקון הנשמה עצמה והעלאתה לדרגה גבוהה מזו שניתנה לו בעת לידתו. בהתאם לכך, ממשיך "אור החיים" ומבאר את המשך הפרשה כמסירת מסר חשוב מאוד לאדם, באשר לדרך שבה עליו להתייחס אל נשמתו, והפסוקים מבוארים באופן הבא:

"**אם בעל אשה הוא ויצאה אשתו עמו**" – "כאן רמזה התורה סוד גדול והוא, כי יש לך אדם שקנה נשמתו באמצעות חוזק מעשיו הטובים, ונעשה הוא בעלה של הנשמה הקדושה".

כלומר, אדם יכול ע"י מעשיו לקנות נשמה ולהוריד אל קרבו נשמה גבוהה כשהוא מגביה את דרגת **נשמתו** עוד ועוד.

נשמה גבוהה מלידה שלא התאמצה לעלות

"אור החיים" מבאר בדרך זו את הכתובים כך:

"**אם אדוניו יתן לו אשה**" – לעיתים אדם נולד עם נשמה גבוהה, מכוח "סוד הזיווג בשעת יצירה מצד אביו הצדיק". כלומר, ההורים המתקדשים ומכוונים מחשבות טהורות בשעת מעשה הזיווג, עשויים להוריד נשמה גבוהה שתיכנס בילדם כבר בעת יצירתו.

עמד על כך הזוהר חלק א', דף נ"ד עמ' א': "בוא וראה, בשעה שבן אדם הולך בדרך אמת ומושך עליו רוח קדושה עליונה ונדבק בה, הבן שיוליד ויצא ממנו לעולם, הוא ממשיך עליו קדושה עליונה ויהיה קדוש בקדושת ריבונו".

"**וילדה לו בנים או בנות**" – אדם שניחן בנשמה גבוהה עושה מעשים טובים מטבעו, ומעשים אלו נקראים תולדות, כפי שדרשו חז"ל במדרש בראשית רבה ל', ו' את הפסוק (משלי י"א, ל'): "פרי צדיק עץ חיים" מה הם פירותיו של צדיק? מצוות ומעשים טובים. בדומה לכך ביאר רש"י את הפסוק (בראשית ו', ט'): "אלה תולדות נח נח איש צדיק"– "לימדך הכתוב שעיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים".
"**האשה וילדיה תהיה לאדוניה**" – אדם זה לא שדרג את נשמתו ולא קנה בה קניין. מה שבא לאדם בנקל בלא שיתאמץ ויתגבר על נטייתו הטבעית "לא קנה את נשמתו להיות בעלה". נשמה זו לא זיככה את הגוף והיא תיפרד מעליו.
"**והוא יצא בגפו**" – כלומר, איש כזה יצא מקברו ויקום בתחיית המתים, אבל עם דרגה נחותה.
"**בגפו**" – בלי תוספת כלשהי.
אבל, גדולה בהרבה היא מעלתו של מי שעמל בימי חייו לא רק לזכך את גופו אלא להגביה עוד ועוד את נשמתו.

נפש רוח ונשמה

ככל שאדם עולה בדרגת קדושתו כן מעניקים לו כוחות נפש גבוהים יותר. הכלים הרוחניים מותאמים למטלות שאדם עומד בפניהן. כך מצינו בזוהר חלק א', דף ר"ו עמ' א' כי יש באדם נפש רוח ונשמה.
"בתחילה יש באדם נפש, שהיא תיקון קדוש שנתקן בה האדם. כיון שבא אדם להיטהר במדרגה זו הוא מתעטר ברוח, שהיא מדרגה קדושה ששורה על הנפש. כיון שנתקן עוד בעבודת קונו כראוי, אז שורה עליו הנשמה, שהיא מדרגה עליונה וקדושה ששולטת על כל, ואז הוא שלם בכל הצדדים לזכות בעולם הבא".
אך הרבה מעבר לכך, להלן נראה כי האדם יכול להיוולד עם נשמה שאינה גבוהה ולצאת מן העולם עם נשמה השאובה מהיכלות עליונים, והכול נובע ממעשיו.

גובה הנשמה אינו מצב נתון

הנשמה היא חלק אלוה ממעל והאדם נאחז בקב"ה באמצעות הנשמה שהיא מעין חבל. מכאן, שאדם יכול לאחוז בחבל בשלבים שונים שלו, ולהיטיב את האחיזה כשהוא מתקרב והולך, מטפס ועולה מדרגה לדרגה. האור הגדול הולך ומתעמעם כשהוא מתרחק ממקורו ומי שמטפס אל המקור זוכה להארה גבוהה יותר. הוא מעמיק את אחיזתו במקור עליון, דרגת ההפשטה שלו יותר גבוהה, שאיפתו יותר מזוככת. הנשמה אשר בקרבו מסוגלת להכיל קדושה גבוהה יותר.

מקור הדברים בדברי הזוהר חלק ב', דף צ"ד עמ' ב':
"בוא וראה, כשנולד איש, נותנים לו נפש בהמית המחייה את הגוף ותו לא. זכה יותר, נותנים לו רוח מצד של חיות הקודש. זכה יותר , נותנים לו נשמה מצד של כיסא הכבוד. זכה יותר, נותנים לו נפש מעולם האצילות הנקראת בת מלך. זכה יותר, נותנים לו רוח של אצילות ונקרא בן לקב"ה. זכה יותר, נותנים לו נשמה שעליה נאמר: "כל הנשמה תהלל יה", ונשלם בה שם יהו"ה. זכה יותר, נותנים לו יהו"ה בשלמות האותיות. ולכן, כשאדם זוכה בנפש מצד של "בת יחידה", נאמר בו: "לא תצא כצאת העבדים".

הנה כי כן פרשת "עבד עברי" עוסקת בפרט מאוד מסוים ביחסי איש ורעהו הנמצא במעמד נחות, אך פותחים בה מכיוון שבמסגרתה נרמז לאדם כיצד עליו לכונן את היחסים שבין נשמתו שנחצבה ממרום לבין גופו הגשמי והשפל. עליו לדעת כי הוא אינו מזוהה עם גופו. הגוף הוא "עבד" והנשמה היא האדון, הגוף הוא בבחינת "סוס" והרוכב היא הנשמה. אל לו ל"סוס" להתוות את הדרך. הרוכב חייב לאחוז במושכות בחוזקה ולנווט את דרכו. הנשמה היא האמורה לקבוע את היעד כשהגוף נענה לה. אך הרבה מעבר לכך. "אור החיים" מלמדנו כי זהו רק התפקיד הראשון של האדם. תפקיד האדם אינו מתמצה בזיכוך הגוף. אל לו לחשוב כי הנשמה נמצאת במצב נתון ואם אך יתגבר על מאוויי גופו הרי שהוא בא אל המנוחה ואל הנחלה. יש לאדם תפקיד נוסף, מרומם בהרבה. הוא יכול ומחויב לשדרג ולהגביה את הנשמה עצמה. יש מי שנולד עם נשמה שאינה גבוהה, אך בידו לרומם את מצבו הרוחני, כשהכלים הרוחניים מותאמים בכל עת למטרות ששם בפניו ובמקרה זה יזכה בנשמה מהיכלות עליונים.

פרשת תרומה

הקשר המהותי בין משכן ושבת

מלאכת המשכן אינה דוחה שבת

בני ישראל מצווים לקחת מאיתם תרומה – זהב, כסף, נחושת וחומרים שונים, ולבנות מהם משכן לשכינה שתשרה בתוכם. בפתח דיני עשיית המשכן, שבה התורה וכתבה את הציווי (שמות ל"ה, ב') של "ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי יהיה לכם קדש שבת שבתון לה'". מבאר רש"י: "הקדים להם אזהרת שבת לצווי מלאכת המשכן, לומר שאינה דוחה את השבת". כלומר, גם בזמן הקמת המשכן, היו חייבים ישראל לשמור שבת ואסור היה לחלל את השבת לצורך בניית המשכן.

נשאלת השאלה, לשם מה היה צריך דרשת חז"ל, כדי לחדש איסור זה? הן מוטל עלינו לשבות מכל מלאכה ולנוח ביום השבת, ופשיטא כי מלאכה היא מלאכה, תהא תכליתה אשר תהא. מה הייתה אפוא ההווא אמינא לסבור, כי שבת נדחית מפני מלאכת המשכן?

מלאכה שנעשתה במשכן היא אב מלאכה באיסורי שבת

השאלה מתעצמת עת שאנו רואים, כי גדרי המלאכות האסורות בשבת נלמדים ממלאכת הקמת המשכן. במסכת שבת, דף צ"ו עמ' ב' מצינו, כי מלאכה שנעשתה במשכן נקראת "אב מלאכה", ומה שלא נעשה בעת הקמת המשכן אינו חשוב ואינו מוגדר כאב מלאכה.

ובכן, מה הקשר בין מלאכת הקמת המשכן לבין הגדרת המלאכה כ"אב מלאכה" האסורה בשבת? הן תכלית השבת היא לזכור, כי הקב"ה ברא את העולם בשישה ימים ובשביעי שבת.

מה לכך ולפעולת האדם בעת יצירת המשכן? הרי אדרבה, אף היה צד לסבור כי מלאכת המשכן מופקעת מאיסור שבת, ומכאן כי אין ממשק הכרחי ביניהם?

מספר מלאכות שבת נלמד אף הוא ממספר מלאכות המשכן

הלימוד של מלאכות שבת מן המשכן נהיה לכאורה דחוק עוד יותר עת שמצינו במסכת שבת, דף ע' עמ' א' כי מספר המלאכות האסורות בשבת (39 – ל"ט) נלמד מכך, שבפתח העשייה של מלאכת המשכן נאמר (שמות ל"ה, א'): "**אלה** הדברים אשר ציווה ה' לעשות אותם". דרשו חז"ל, כי המילה "אלה" היא בגימטריה 36, לכך יש להוסיף 2, שכן המילה "הדברים" משקפת מספר דברים שנאמרו ומיעוט רבים שניים, ונוסיף עוד 1, שכן האות ה' במילה "**ה**דברים" מרבה עוד מלאכה אחת: "הרי שלשים ותשע". לימוד בדרך זו הוא מן הסתם "אסמכתא" לקשר פנימי ועמוק יותר, שהוא מקור הדין. ובכן, מה הקשר בין הציווי לאדם לעשות משכן, עם מניין המלאכות האסורות ביום השבת, המשקפות את יצירת העולם בששת ימי המעשה ע"י הקב"ה?

בניית המשכן ע"י צרופי אותיות שנבראו בהן שמיים וארץ

במסכת ברכות, דף נ"ה עמ' א' מצינו את דברי האמורא רב כי "יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמיים וארץ. במלאכת המשכן נאמר (שמות ל"ה, ל"א): "וימלא אתו רוח אלהים בחכמה בתבונה ובדעת", ולגבי בריאת העולם נאמר (משלי ג', י"ט): "ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמיים בתבונה" וכן כתוב (שם, פסוק כ'): "בדעתו תהומות נבקעו".

כלומר, הקב"ה ברא את העולם בעשרה מאמרות, שהם מילים וצירופי אותיות. בצלאל ידע את צירופי האותיות שהביאו לבריאת העולם ע"י הקב"ה, ובאמצעות שימוש בהן יצר את המשכן.

זאת החכמה שניצבה בבסיס יצירת המשכן.

ובכן, מדוע מי שבונה את המשכן צריך לדעת את צירופי האותיות שבאמצעותם ברא הקב"ה את השמיים והארץ?

שאלה זו ותיקה היא וכבר עמד עליה רבי משה חיים אפרים מסדילקוב (נכד הבעש"ט) בספרו "דגל מחנה אפרים" פרשת ויקהל ד"ה "ולהורות" שתמה: "מה הכרח לידע זאת לצורך בנין המשכן?"

יריעות המשכן כנגד עשרת הדיבורים שהקימו את המשכן

נראה כי אור חדש מאיר על הפרשה, עת שאנו מעיינים ב"אור החיים" על יריעות המשכן.

התואר משכן מבטא את האוהל שבו שרתה השכינה. כך נאמר (שמות כ"ו, א'): "ואת המשכן תעשה עשר יריעות". היריעות הן המשכן. בדומה לכך מצינו, ציווי לחבר את היריעות אחת אל אחת ונאמר (שם שם, ו'): "ועשית חמשים קרסי זהב וחברת את היריעות, אישה אל אחותה בקרסים והיה המשכן אחד". יריעות העור שבמשכן הן אפוא הבסיס להשראת השכינה.

"אור החיים" מבאר כי בני ישראל הצטוו לעשות משכן מעשר יריעות "כנגד עשרה מאמרות שבהם נברא העולם, לומר ששקול המשכן ככל העולם כולו (במדבר רבה י"ב, י"ג) שנברא בעשרה מאמרות, גם זכות לישראל בו כאילו קיימו העשרה מאמרות שבהם נברא העולם".

כלומר, המשכן חורג מלהיות בית לעבודת ה' אלא הוא פרי יצירה אלוקית, המשיקה ליצירה של שמיים וארץ. המשכן הוא "מיקרוקוסמוס" ("עולם קטן") של העולם כולו. ממילא, כשם שה' ברא בעשרה מאמרות את העולם כולו, כך ישראל מקיימים באמצעות אותם עשרה מאמרות את המשכן.

המשכן "מעין עולם קטן"

רבי ישעיהו הלוי הורוויץ בספרו שני לוחות הברית (של"ה) על פרשת תרומה ("תורה אור" ג'), מבאר את הדברים "על דרך הסוד" כי הקב"ה ציווה לעשות משכן:

> "בציור כל העולמות, ואז קדושה המתפשטת בכל העולמות היא מצומצמת. והמשכן הוא כמו מרכז הכולל כל העיגול, כן המשכן תוכיות ולב כל העולמות כולל כולם, וצמצם הקב"ה שם שכינתו. וכמו שאמרו חז"ל (תנחומא ויקהל ז'): 'צמצם הקב"ה שכינתו בין שני בדי ארון, אף שהשמיים ושמי השמיים לא יכלכלוהו'. והנה המשכן נעשה כמו בריאת עולם, שנאמר שם (משלי ג', י"ט–כ'): 'ה' בחכמה יסד ארץ, כונן שמיים בתבונה, בדעתו תהומות נבקעו', כן כתיב בבצלאל (שמות ל"א, ג'): 'ואמלא אותו רוח אלהים בחכמה ובתבונה ובדעת'. ואמרו חז"ל (ברכות, דף נ"ה עמ' א'): 'יודע היה בצלאל לצרף אותיות שבהם נבראו שמיים וארץ'".

בבריאת העולם מצינו כי הקב"ה צמצם כביכול את ישותו כלומר, המשכן אינו סתם אוהל שהקב"ה בחר להשרות בו את שכינתו, אלא היה זה "מעין עולם קטן", שהיו טמונים בו כוחות היצירה האלוקית, האינסופית, ובמדרש תנחומא פרשת נשא סימן ט"ז אף מצינו כי "בשעה שברא הקב"ה את העולם התאווה שתהא לו דירה בתחתונים כמו שיש בעליונים". כך גם במשכן, ריכז הקב"ה את ליבת כוחות היצירה של העולם כולו ומיקד את שכינתו בין יריעות המשכן.

במשכן טמונים כוחות היצירה האלוקיים

השל"ה מוסיף ומבאר בדרך זו את הפסוק, שנאמר לגבי בצלאל בעת בניית המשכן, כי הקב"ה נתן בליבו דעת (שמות ל"א, ד') "לחשוב מחשבות, לעשות בזהב ובכסף ובנחושת". לכאורה, מה צריך לחשוב הרבה בשעת פעולת מלאכות הבנייה של המשכן? אין זאת אלא כי בצלאל חשב מחשבות של "צירוף האותיות שבהם ברא הקב"ה עולמות, שהם בסוד חכמה ותבונה ודעת", שכן המשכן הוא ממש בגדר של עשייה, שהיא בצלם הבריאה.

המשכן למטה כבבואה של המשכן העליון

רבי חיים מוולוז'ין בספרו "נפש החיים" (שער א', פרק ד') מוסיף ומבאר כי: "המשכן והמקדש היו כוללים את כל הכוחות והעולמות וכל הסדרי קדושות כולם. כל בתיו וגנזכיו, עליותיו וחדריו וכל כלי הקודש, כולם היו בדוגמת העולם העליון, צלם דמות תבנית העולמות הקדושים וסדרי פרקי המרכבה".

כלומר, כל פרטי המשכן מכוונים כנגד העולמות העליונים, והם בגדר של צל ובבואה להשראת השכינה בעולמות אלה. על כן, כל פרט הנבנה במשכן, משקף את המקבילה הרוחנית והמופשטת שלו בעולמות עליונים. ואכן, ידועים דברי הגמרא במסכת תענית, דף ה' עמ' א': "אמר הקב"ה: לא אבוא בירושלים של מעלה, עד שאבוא לירושלים של מטה". שואלת הגמרא: האם יש ירושלים למעלה? ומשיבה הגמרא: כן! שנאמר (תהלים קכ"ב, ג'): "ירושלים הבנויה, כעיר שחוברה לה יחדיו". בדומה לכך מצינו במדרש תנחומא, פקודי ב': "ההיכל שלמטה מכוון כנגד היכל של מעלה".

מנוחת השבת בעת הקמת המשכן

בהתאם לאמור מבואר כי מכיוון שהמשכן מבטא את כוחות היצירה האלוקיים שמהם נברא העולם, מובן מדוע היה בצלאל צריך לעשות שימוש בצירופי האותיות שמהם נברא העולם, עת שהוא בא לבנות את המשכן. מעתה גם מובן כי כפי שהקב"ה שבת בעת בריאת העולם וחדל משימוש בכוחות היצירה הללו בבוא שבת קודש, כך מחויב האדם הבונה את המשכן לחדול ממלאכת היצירה בבוא השבת, שהרי מלאכת המשכן אינה אלא מלאכה המקבילה בזעיר אנפין ליצירת העולם.

ההבנה הפנימית שהתווספה לנו

האדם הצטווה לשבות מכל מלאכה, כפי שהקב"ה שבת ממלאכת בריאת העולם. אבל, לכאורה, איך יכול האדם להתדמות לבוראו, שעה שמלכתחילה אין לו יכולת ליצור עולם? וכי האדם בורא עולמות? התשובה היא "כן"!

האדם יכול להשתמש בכוחות היצירה האלוקיים שעימם ברא את העולם וליצור עימם משכן. ממילא מובן כי המשכן הוא המודל שממנו למדים מה נקראת "מלאכת יצירה".

שבת ומשכן – הקשר המהותי

לפי רעיון זה מתבאר מאליו מדוע נלמדות ל"ט אבות המלאכות האסורות עלינו בשבת מן המלאכות שנעשו במשכן, שהרי עלינו לשבות מכל יצירה, כפי שעשה הקב"ה בששת ימי בראשית. מלאכת יצירה זו עצמה, נעשתה על ידינו בעת בניית המשכן. ממילא, מובן שבמלאכות אלו נמצא הגדרות למלאכות היצירה שנאסרו בשבת.

כמו כן, לפי רעיון זה ברור מדוע היה מקום לסבור כי שבת אינה חלה בעת בניית המשכן, שהרי בניית המשכן מבטאת את היצירה כפי שנעשתה **בטרם** שהקב"ה נח מכל מלאכתו ושבת. הרי שבת באה רק עם תום היצירה, שאז שבת הקב"ה מכל מלאכה. אם כן, כיצד מבקש האדם לנוח ולשבות בעיצומה של יצירת המשכן, בטרם שמלאכת היצירה כלתה והסתיימה? על כן נדרש פסוק שיחדש, כי על האדם להידמות לבוראו בשביתה ממלאכת יצירה עם פרוש השבת, על אף שהוא טרם סיים את בניית המשכן ומצוי עדיין בעיצומה של מלאכת יצירה.

הנה כי כן, הקב"ה ברא עולם מכיוון שאיווה ליצור מקום להשראת שכינתו גם בעולם התחתון.

לשם כך השתמש הקב"ה בכוחות יצירה אלוקיים, במאמרו שברא עולם, וצמצם כביכול את הווייתו האינסופית כך ששכינתו תשרה בעולם. תהליך מקביל חל בעת בניית המשכן, שאינו אלא עולם קטן, בזעיר אנפין. בעת יצירת המשכן נעשה שימוש בכוחות היצירה האלוקיים ע"י בצלאל. משכך מובן כי ממלאכת המשכן יש ללמוד את ההגדרה של אב מלאכה בשבת. כמו כן מובן, כי כשם שהקב"ה שבת ממלאכת יצירה זו בשבת, כן מצווה האדם לנוח מכל מלאכת יצירה עם פרוש השבת והדברים נלמדים זה מזה וקשורים זה בזה בקשר פנימי ומהותי.

פרשת תצווה

משה רבנו מלווה כל לומד תורה בכל דור

משה מצווה את בני ישראל

בפתח הציווי להדליק נר תמיד בבית המקדש נאמר (שמות כ"ז, כ'): "ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור". על כך שואל "אור החיים":

א. "**ואתה**" – "למה הוצרך לומר "ואתה" אחר שעימו היה מדבר"?

ב. "**תצוה**" – "למה אמר לשון ציווי?" הן כל דברי משה הם ציוויים, אך לא נאמר "ואתה תצווה את ישראל שמרו שבת". מה מיוחד אפוא במצווה זאת של הדלקת הנרות שבה נאמר לשון ציווי?

ג. למה אמר "תצוה" ולא צו? גם במקומות שבהם יש ציווי נאמר "צו את בני ישראל". כאן בפנינו מקום יחיד ונדיר שבו נאמר "תצוה". מה השתנה?

משה בצוותא עם בני ישראל

"אור החיים" מבאר את הדברים על דרך רמז:

הבאת השמן מסמלת את לימוד התורה שהיא אור העולם. כך מצינו בגמרא במסכת ברכות, דף נ"ז עמ' א': "הרואה שמן זית בחלום יצפה למאור תורה, שנאמר: 'ויקחו אליך שמן זית זך'". בדומה לכך מצינו בגמרא במסכת מנחות, דף פ"ה עמ' ב', כי חז"ל פירשו את הכתוב (שמואל ב', י"ד, ב'): "וישלח יואב תקועה ויקח משם אשה חכמה", "מאי שנא תקועה? אמר רבי יוחנן, מתוך שרגילים שם בשמן זית, חכמה מצויה בהם".

בהמשך לכך מבאר "אור החיים" כי המונח "תצוה" אינו מבטא לשון ציווי, אלא לשון "צוותא". "על דרך אומרו (תהלים צ"א, י"א): 'כי מלאכיו יצוה לך' שהוא לשון צוותא, ליווי לאיש ישראל הנכבד". משה התבקש אפוא להצתוות, להתלוות ולהתחבר אל בני ישראל בזמן שהם עוסקים בתורה שהיא אורו של עולם. משה מתחבר אל לומדי התורה ומתלווה אליהם, שכן הם חשובים וראויים לליווי. התורה מעניקה חשיבות לאדם הלומד אותה ויש לכבדו. ובלשון "אור החיים" "וכבר ידעת כי אין חשיבות אלא באמצעות עסק התורה".

יש אפוא לפרש את הפסוק כך: אתה משה תהיה בצוותא עם איש ישראל הלומד תורה.

"התפשטותו של משה בכל דור"

"אור החיים" מפנה בהקשר זה למה שמצינו בתיקוני זוהר (תיקון ס"ט, דף קי"ב עמ' א'): "אשרי העם **שככה** לו" (תהלים קמ"ד, ט"ו) "שככה" בגימטריא "משה";
עליו נאמר (שם ק"ה, ח') "דבר **ציוה** לאלף דור" – התפשטותו של משה היא בכל דור ודור, בכל צדיק וחכם שמתעסק בתורה עד ששים ריבוא, להשלים את כולם מפגמיהם. משה שקול ככולם. כמו שביארו חז"ל: "אישה אחת ילדה ששים ריבוא, ומיהו? משה, ששקול כששים ריבוא".
כלומר, המונח "ציוה לאלף דור" מתפרש בלשון צוותא, שמשמעו חיבור וליווי והפסוק מלמד כי משה בא לידי ביטוי בכל דור ודור, בתלמידי החכמים הלומדים תורה.

בכל תלמיד חכם יש ניצוץ מנשמת משה

"אור החיים" מבאר את הדברים כך: "חז"ל היו קוראים זה לזה בתואר 'משה'. כך למשל מצינו במסכת שבת, דף ק"א עמ' ב': 'משה, שפיר קאמרת'. כל תלמיד חכם יש לו ניצוץ מנשמת משה, כי הוא זה המדבר בבחינת נפש הלומדת תורה".
כלומר, השפעתו של משה לא התפוגגה עם מתן תורה והיא ממשיכה עד לעצם היום הזה.
רוחו הגדולה של משה שורה עלינו בעת שאנו הוגים בתורתו. משה מכונה "רבינו". משה הוא הרבי שלנו גם היום. משה מלווה אותנו בכל דור ודור בעת לימוד תורה וכביכול לומד איתנו בצוותא, שכן משה הוא האב הרוחני של כל מי שלומד תורה בכל הדורות. נשמת משה היא אש גדולה ויוקדת, וניצוץ מנשמתו הגדולה מתנוצץ בכל דור אצל כל תלמיד חכם שלומד תורה.

משה הוא אב רוחני

על הגדרת משה כאב הרוחני של ישראל עומד "אור החיים" גם בביאורו לדברי משה (במדבר י"א, י"ב): "האנכי הריתי את כל העם הזה אם אנכי ילידתיהו, כי תאמר אלי שאהו בחיקך כאשר ישא האומן את היונק על האדמה אשר נשבעת לאבותיו".
"אור החיים" מבאר כי משה אמנם אינו האם שחוותה הריון ולידה, אך הוא בהחלט בבחינת אב, שכן "כל נשמות עם בני ישראל דור המדבר היו ענפי נשמתו של משה רבינו והוא היה להם לאב, כי כן הוא כפי האמת, שהוא היה אב לנשמותיהם ונקראים בניו, גם כן לצד שלמדם תורה".

יסוד לדברים מצינו במדרש רבה שיר השירים, פרשה א', פסקה ס"ה: "רבי היה יושב ודורש ונתנמנם הציבור. ביקש רבי לעורר אותם. אמר להם: 'אישה אחת במצרים ילדה ששים ריבוא בכרס אחת. זו יוכבד שילדה את משה ששקול כנגד ששים ריבוא של ישראל'".

כלומר, כאשר רצה רבי לעורר את נפשות לומדיו, הוא הזכיר להם את החלק בנפש שתמיד ער, יוקד בוער ומשתוקק ללמוד תורה, הלא הוא הניצוץ מנשמתו הגדולה של משה רבינו, המצוי בקרבם.

כל חידוש בתורה נובע מהשראתו הגדולה של משה

הרב ישעיהו הורוויץ בספרו "שני לוחות הברית" (של"ה) ב"תורה אור", על שבועות, מבאר כי השפעתו של משה על תלמידי החכמים שבכל דור ודור מביאה לכך שתלמיד חכם יכול לחדש ולהתעלות בלימוד התורה, מכוח נשמתו הגדולה של משה שניצוץ ממנה יוקד בתוכו. "וזהו שמצינו פעמים בתלמוד 'משה שפיר קאמרת' – כלומר אתה שפיר קאמרת – מכח הניצוץ של משה רבינו עליו השלום שנתפשט בך".

בדרך זו מבאר השל"ה את מאמר חז"ל בתלמוד ירושלמי (פאה, פרק ב', הלכה ד') שביאר את הכתוב (דברים ט', י'): "ויתן ה' אלי את שני לוחות האבנים כתובים באצבע אלהים, ועליהם ככל **הדברים** אשר דבר ה' עמכם בהר מתוך האש ביום הקהל". דרשו חז"ל "הדברים" – אלו מקרא, משנה, תלמוד ואגדה, ואפילו מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו כבר נאמר למשה בסיני. מה טעם? "יש דבר שיאמר אדם: 'ראה זה חדש הוא' משיבו חברו ואומר לו: 'כבר היה לעולמים' (קהלת א', י')".

כלומר, כל חידוש תורה כבר נאמר למשה בסיני והתלמיד הוותיק חושף אותו. מבאר השל"ה כי נפשו הגדולה של משה יוקדת וניצוץ ממנה נמצא באותו תלמיד חכם. מכוחו של ניצוץ זה של משה רבינו, מגלה התלמיד את החידוש האמור.

לימוד לשמה – למשה

דברים דומים כתב רבי חיים דוד אזולאי (החיד"א) בספרו "פני דוד" (פרשת חוקת, אות ט'): "בכל תלמיד חכם הלומד לשמה, אור נוצץ בו – ניצוץ משה רבינו. ובכוחו של ניצוץ זה יוסיף התלמיד חכם לחדש. ואפשר שנרמז זה בכך שאותיות 'לשמה' הם אותיות 'למשה', כי כל מי שילמד לשמה יזכה 'למשה', ותנוח עליו הרוח – ניצוץ משה רבינו".

משה רבינו – הוא מלמד אותנו תורה בכל דור ודור

רבי שלמה מרדומסק בספרו "תפארת שלמה" על פרשת "ויקהל" מוסיף ומבאר, כי משה לא חדל ללמד תורה לעם ישראל, "והוא מסייע לכל ישראל ללמוד וללמד לשמור ולעשות... ובזה פרשתי הכתוב (דברים ל"א, א'): 'וילך משה וידבר את הדברים האלה אל כל ישראל', הפירוש הוא כך: 'וילך משה' שהלך לעולמו, ואף על פי כן 'וידבר את הדברים' – אף שהוא בעולם העליון, הוא הלומד תורה עם כל ישראל, כמו שכתוב בכתבי האר"י, שמי שלומד תורה לשמה מתלבשת עמו נשמת משה".

הנה כי כן, דמותו של משה לא נמוגה והשפעתו ממשיכה להתקיים. משה רבינו מלווה כל לומד תורה בכל דור. משה נתן תורה לעם ישראל ורוחו הגדולה ממשיכה לפעום בקרבנו ולהוות מורת דרך ומוקד להשראה. הנפש של משה הייתה בבחינת אש גדולה שלא כבתה לעולם, וניצוץ ממנה ניטע בכל דור ודור בנפשם של לומדי התורה. ליבם של לומדי התורה ער מכוח ניצוץ זה, ויש להם "ריתחא דאורייתא" (רתיחת התורה וסיעור המוחות והלבבות בעת הלימוד). מכוח ניצוץ זה לומדים לשמה. מכוח ניצוץ זה מחדש תלמיד ותיק ואומר דברים ראויים. אכן, "חיי עולם נטע בתוכנו".

פרשת כי תשא

זקיפות קומה רוחנית ופיסית

מה פשר האמירה "כי תשא"

אחרי חטא העגל, הקב"ה ציווה את משה לספור ולִמְנות את בני ישראל ונאמר (שמות ל', י"ב): "כי תשא את ראש בני ישראל לפקודיהם ונתנו איש כופר נפשו לה' בפקוד אותם, ולא יהיה בהם נגף בפקוד אותם".

"אור החיים" שואל על כך כמה שאלות:

א. "**כי תשא**" – בלשון התורה כשמצווים לספור, אומרים לפקוד. כך מצינו כי כאשר משה הצטווה למנות את בני שבט לוי נאמר לו (במדבר ג', ט"ו): "פקוד את בני לוי לבית אבותם למשפחותם, כל זכר מבן חדש ומעלה תפקדם". למה נאמר אפוא כאן "כי תשא" ולא נאמר "כי תפקוד"?

ב. "**את ראש**" – למה נאמר כי ספרו ראשים, וכי לא די היה לומר כי תשא את בני ישראל?

ואין לומר שה' ציווה לספור רק ראשים ולא בני אדם, שהרי מהות הספירה היא של בני אדם ולא של גולגלות בלבד.

ג. "**לפקודיהם**" – תמיד בתום הספירה ידוע מספר המתפקדים. מה חידש אפוא הכתוב באמירה "לפקודיהם"?

ציווי למשה להרים את עם ישראל

"אור החיים" מבאר על כן, כי המונח "כי תשא את ראש בני ישראל" אינו עוסק בספירה גרידא. עסקינן בציווי שצווה משה ע"י הקב"ה להרים את קומתם הרוחנית של בני ישראל אחרי חטא העגל.

"מצוה זו באה אחר מעשה העגל, וכמו שדייק הכתוב באומרו (שמות ל', ט"ז): 'ונתת אותו על עבודת אוהל מועד', ואמרו חז"ל (תנחומא, תשא, ט'): מכאן שנצטווה למנותם אחר מעשה העגל. והוא מה שאמר הכתוב 'כי תשא' לשון נשיאות ראש, על דרך אומרו (בראשית מ', י"ג): 'ישא פרעה את ראשך', שהוא לשון מעלה שתשא ראש בני ישראל, שראשם נמוך לצד חסרונם במעשה העגל".

משה הורה אם כן לבני ישראל לשאת את ראשם כלפי מעלה ולהתרומם. כיצד יכול אדם להרים את עצמו? מה פשר נשיאת הראש? נבאר.

החוטא נפול פנים ושחוח

"אור החיים" מחדש כי "החוטא גורם בחטאו לכפיפת ראשו".

כלומר, לאחר שאדם נכנע ליצריו הוא אולי מסופק פיסית לזמן מה, אך ברוחו הוא שחוח.

לעומת זאת, מי שדוחה סיפוקים ומתגבר על יצריו, חש שאר רוח והתרוממות הנפש.

על כן, לאחר חטא העגל היו ישראל שפופים ונכאי רוח. משכך, ציווה הקב"ה את משה לרומם את בני ישראל רוחנית, כדי שתהיה להם שוב תקומה.

התקומה היא החזרת תחושת הרוממות אל האדם מישראל, שלא יחוש נמוך ושפל, כי נפש שפלה נוטה אל החטא ואילו נפש מרוממת נוטה אל אלוקיה.

כיצד קמים?

השקלים שנתנו ישראל שימשו להקמת המשכן וממילא להשראת שכינה, ומכאן נשיאות הראש, שהיא לא רק מעשה ספירה אלא מעשה של תקומה. לאחר הנפילה והחטא באה בניית המשכן. למען יידעו בני ישראל, כי הקב"ה אוהבם ומתעתד לשכון בתוכם גם לאחר חטאם. עדיים לגדולות. יידעו נא כי הם ניחנו בכוחות נפש גדולים ועצומים וביכולות אין סופיות להתרומם ולהגיע לשיאים רוחניים.

אל נא יפנו ראש לאחור אל העבר ואל הנפילה שהייתה בו. תהא נא מגמת פניהם לעתיד, אל הפסגות שנכונו להם, ואזי תקומה תהיה להם. הווי אומר כי השאלה לעולם אינה מסתיימת ב"מאין באת" אלא מיד לאחריה באה גם השאלה "לאן אתה הולך". על כן, גם מי שחטא מאוד, עשוי לקום אם יזכור כי בידיו כוחות נפש עצומים המסוגלים להביא אותו להישגים רבים בעתיד.

בהתאם לכך מבאר "אור החיים" את האמירה "לפקודיהם" – כאמירה "איננו מוותרים על איש", "על דרך אומרו (במדבר ל"א, מ"ט): "ולא נפקד ממנו איש". אין אדם שחטא ונפל ואין לו תקומה. אפילו חלקת קרקע, שאין דבר ארצי ממנה, עשויה לקום ולהתרומם ממעמדה, אם עדייה לגדולות. כך מצינו שאמר הכתוב (בראשית כ"ג, י"ז): "ויקם שדה עפרון" ודרשו חז"ל (בראשית רבה, פרשה נ"ח, ח'): תקומה הייתה לו".

זקיפות קומה והעדר מורא

לזקיפות הקומה יש ממד נוסף. היא מסירה מן האדם את החרדה והיראה ממה שעתיד לקרות.

החוטא שחוח נפשית ותדמיתו בעיני עצמו ירודה. הוא אינו מצפה לסייעתא דשמיא ולהצלחה. על כן, הוא ירא מהבריות וירא מן הבאות. לעומת זאת, מי שזוקף את קומתו במובן הרוחני, בוטח בה' וחל לגביו הפסוק (תהלים ל"ב, י'): "הבוטח בה' חסד יסובבנו". תקומה רוחנית, מביאה אפוא לזקיפות קומה גם במישור הביטחון העצמי והיעדר המורא. כך דרשו חז"ל בבראשית רבה, י"ב, ו' את הפסוק (ויקרא כ"ו, י"ג): "ואולך אתכם קוממיות" – "בקומה זקופה **ולא יהיו יראים מכל בריה**".

מצווה מזקיפה ראש וחטא משפיל קומה – גם בממד הפיסי

בנוסף לממד הרוחני של זקיפות הקומה, מוסיף "אור החיים" ומציין, כי יש לדברים גם ביטוי פיסי. לא רק נפשו של החוטא שחוחה אלא גם ראשו מורכן כלפי מטה. החוטא משפיל מבט ומכופף ראש. הרכנת ראש זו אינה נובעת רק כתוצאה מבושה או מייסורי מצפון. אדם חוטא הוא נפול פנים ושחוח קומה גם במובן הפיסי, כי הוא באמת נמשך כלפי מטה, אל תאוות ליבו הגשמיות. אל הארציות. "בחינת הרע מהותה היא אל ארץ תביט כי שפלה היא, ובחינת הקדושה היא נשיאת ראש והרמת המהות והאיכות". זקיפות הקומה נלמדת ממלאך, ובכך שונה האדם מן הבהמה, שאצלה נמצא הראש במישור אחד עם הגוף ואף נוטה כלפי מטה. החלק הרוחני הנשגב שבאדם הוא המביא לקומה זקופה.

אמרו חז"ל בבראשית רבה, פרשה י"ב, סימן י' כי "העולם הבא נברא באות יו"ד (ישעיהו כ"ו, ד' – כי בי"ה ה' צור עולמים'). מה יו"ד זה קומתו כפופה, כך הם הרשעים קומתם כפופה ופניהם מקדירות לעתיד לבא". כלומר, הרשע קומתו כפופה פיסית ויש בו שחיחות.

לעומת זאת, במסכת חגיגה דף ט"ז עמ' א' אמרו חז"ל כי "ששה דברים נאמרו בבני אדם, שלשה כמלאכי השרת, שלשה כבהמה. שלשה כמלאכי השרת: יש להם דעת כמלאכי השרת, **ומהלכים בקומה זקופה כמלאכי השרת**, ומספרים בלשון הקדש כמלאכי השרת. שלשה כבהמה: אוכלים ושותים כבהמה, ופרים ורבין כבהמה, ומוציאים רעי כבהמה".

אדם בירידה ואדם בעלייה

נראה כי הסברם של הדברים טמון בכך שהאדם הרוחני שם את ראשו מעל גופו. בכך מתדמה הוא למלאך. הראש מבטא את קומתו הרוחנית הנשגבה והוא זוקף את ראשו כלפי מעלה אל מקום שאיפותיו. זקיפת הראש הפיסית מבטאת הלך

נפש של אדם שהראש הוא המנהיג אותו, והגוף בטל כלפי הראש, על כן, הגוף נמצא תחת ראשו ונמשך אחריו. ממילא, גם אם "מנחל בדרך ישתה – על כן ירים ראש" (תהלים ק"י, ז'). זהו אדם בעלייה.

לעומת זאת, אצל החוטא, הראש נמצא בדרגה אחת עם הגוף ואינו נישא ממנו. בכך מתדמה הוא לבהמה. על כן, אין הוא זקוף קומה אלא שחוח ופניו מורכנות. הראש נמשך אחרי הגוף ואחרי תאוותיו הארציות ומשום כך ראשו של החוטא נמשך כלפי מטה. זו מגמתו ותכליתו. זהו אדם בירידה.

בשכבך ובקומך

אדם הזוקף את קומתו מעל לגופו משליט על עצמו את הדעת ואת התודעה. לעומת זאת, להבדיל מזקוף הקומה, מי שהגוף והראש מצויים אצלו בשורה אחת – שוכב הוא.

בהתאם לכך, מובן הדימוי שמצינו בדברי רבנו יונה בספרו "שערי תשובה" (שער ראשון, אות ג'): "ולא ימצא איחור התשובה זולתי בעמי הארץ, אשר הם ישנים **שוכבים** ולא ישיבו אל לבבם, ולא דעת ולא תבונה להם למהר להימלט על נפשם". זקיפות הקומה והעמידה הישרה משקפת את העמדת הראש בראש סדר העדיפויות. אבל, מי שלא מפעיל את שכלו ותודעתו נקרא ישן. כך מצינו בדברי "מגן אברהם" סימן תקפ"ג, ס"ק ו' כי בראש השנה מצווה אדם שלא יישן כדי שלא יישן מזלו "והיושב בטל כישן דמי".

הנחש איבד את רגליו

אמרו חז"ל במסכת סוטה דף ט' עמ' ב' כי "נחש הקדמוני, נתן עיניו במה שאינו ראוי לו. על כך, מה שביקש – לא נתנו לו, ומה שבידו – נטלו ממנו. אמר הקב"ה: אני אמרתי יהא הנחש מלך על כל בהמה וחיה, ועכשיו ארור הוא מכל הבהמה ומכל חית השדה; אני אמרתי יהלך בקומה זקופה, עכשיו על גחונו ילך; אני אמרתי יהא מאכלו מאכל אדם, עכשיו עפר יאכל".

חז"ל עמדו על ההיבט הפיסי שניתן לחטא, עת שהנחש ביקש להתנשא על האדם ולהתהלך זקוף קומה כמוהו, אך מכיוון שהביא לשיאה את התאווה הגשמית, לא זו בלבד שלא זכה לזקיפת ראש, אלא שאף איבד את רגליו שהיו לו קודם לחטא והפרידו בינו לבין הארץ. בעקבות החטא הנחש התמזג עם הארציות לגמרי ואף מלחך עפר וטועם טעם של עפר בכל אשר יאכל.

"מפני שיבה תקום" – ע"י דחיית סיפוקים גשמיים

בהתאם לרעיון זה מבאר "אור החיים" באורח מחודש את מצוות התורה לקום מפני שיבה.

הכתוב מצווה (ויקרא י"ט, ל"ב): "מפני שיבה תקום והדרת פני זקן" ו"אור החיים" מבאר כי רמז הכתוב "על דרך שאמרו חז"ל 'כי הרשעים כפופי קומה' ויצו ה' לאדם שיתעורר לתקן מעשיו לשוב לה' וזו היא קימתו, והעירו לתקן מעשיו – מפני שיבה, פירוש שיבתו שלו, כדי שלא תאבד ממנו".

כלומר, אדם נדרש לזקוף את קומתו שלו, למען יתנשא ראשו מעל לגופו וימשוך אותו לדחיית סיפוקים גשמיים ולהגשמת הישגים רוחניים. ככל שיעשה כן יהא פחות גשמי ומגושם ולא יימשך כלפי הארץ. בדרך זו יזכה האדם לשיבה ולאריכות ימים, כי הגשמיות מכפיפה את האדם אל הארץ ומקרבת את המפגש בינו לבינה. זקיפת הקומה הרוחנית, מאפשרת לאדם להגיע לזקנה ושיבה טובה.

הנה כי כן, "אור החיים" מלמדנו פרק ב"ביטחון עצמי" בבחינת מי שמגיד "גבורותיו לבני אדם" מעודד את רוחם ונושא את קומתם. כדי להפיח בהם רוח, לעודד, להעצים ולקומם.

"אור החיים" מלמדנו כי החוטא נפשו שפלה, הוא שחוח קומה מבחינה רוחנית, ירא מבני אדם מבחינה פסיכולוגית, נמשך לארץ ומשתוחח פיסית, ואף מאבד את חייו ואינו זוכה לשיבה. גופו מושך את ראשו ושניהם במגמת ירידה במדרון. אבל, האדם יכול לרומם את נפשו, לזקוף את ראשו ולהשית מבטו למרום. בידו לשים את מבטו ומגמתו ביכולותיו האישיות, ולמשוך את הגוף אחרי הראש. אם אך ישים את העבר מאחוריו ויתמקד בעתיד, הרי שיזכה לנשיאת ראש. על כך נאמר "כי תשא את ראש בני ישראל". בנשיאת ראש זו, הכלל הוא "לכל פקודיהם" – אין מי שנפקד מקומו. אדרבה, כל אדם יכול להתנער מכל מה שנחסר ונפקד ממנו – ולהגיע לתקומה.

פרשת ויקהל

יום שכולו שבת

הקהלת ישראל וציווי לשמור שבת

לאחר מעשה העגל, משה מקהיל את כל עדת בני ישראל ומצווה אותם, שוב, לשמור את השבת.

כך נאמר (שמות ל"ה, א'–ג'): "ויקהל משה את כל עדת בני ישראל ויאמר אליהם, אלה הדברים אשר ציוה ה' לעשות אותם. ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי יהיה לכם קודש, שבת שבתון לה', כל העושה בו מלאכה יומת. לא תבערו אש בכל מושבותיכם, ביום השבת".

"אור החיים" מקשה על הדברים סדרה של תמיהות כדלהלן:

א. "**אלה הדברים**" – מדוע צריך הקדמה? מדוע לא התחיל משה מיד לצוות על שמירת השבת?

ב. "**לעשות אותם**" – "למה הוצרך לומר "לעשות אותם" ולא הספיק לומר "אשר ציוה ה'"?

ג. "**לעשות אותם**" – איזו עשייה יש בשבת? הן המצווה היא לשבות ממלאכה ולא לעשות דבר.

ד. למה חזר לצוות על השבת, אחר שכבר ציווה כמה פעמים לשמור שבת?

שבת כתיקון לחטא העגל

"אור החיים" מבאר כי היה צורך לחזור ולצוות על מצוות השבת כתיקון לחטא העגל. זאת לנוכח הכלל שקבעו חז"ל במסכת הוריות דף ח' עמ' א': "שכל המודה בעבודה זרה ככופר בכל התורה". ממילא, משעבדו בני ישראל עבודה זרה בקראם לעגל הזהב (שמות ל"ב, ד'): "אלה אלוהיך ישראל", התעורר קושי לתקן מעוות זה, שהרי מי שכופר בכל התורה צריך בתשובתו לקיים את כל התורה. ממילא, "הם צריכים לתקן כל תרי"ג מצוות אשר פגמו בכולן, ודבר זה הוא רחוק מגדר ההשגה". כיצד מתקנים את כל תרי"ג המצוות? התקלה נבעה מכך שכפרו באלוקות וממילא

תיקון הדבר הוא ההודיה באלוקות, ודבר זה נעשה ע"י שמירת השבת, שיש בה עדות כי הקב"ה הוא שברא שמיים וארץ בשישה ימים וביום השביעי שבת. אשר על כן באה מצוות ה' להם שיזהרו במצוות שבת, ואמרו חז"ל (שמות רבה כ"ה, י"ב): "שקולה שבת כנגד כל התורה, ובזה יתקנו פגם שפגמו בכל התורה".

הסבר הכתובים בדרך הפשט

בהתאם לכך מיישב "אור החיים" את התמיהות דלעיל על הפסוקים:

"**אלה הדברים**" – ההקדמה למצוות השבת בפרשה זו היא האמירה שבאמצעות שמירת השבת יתוקנו פגמיהם של בני ישראל בחטא העגל. אכן, חטא העגל חמור היה והייתה בו כפירה בכל התורה כולה, אבל שבת היא אות לאמונה בה' ויש בה תיקון לחטא ומעין קיום של כל התורה כולה.

"אור החיים" מבאר כי "מצוות שבת שקולה ככל התורה. היא תקנת עבודה זרה כמאמר הנביא (ישעיה נ"ו, ב'): "אשרי אנוש יעשה זאת" ודרשו חז"ל (מסכת שבת דף קי"ח עמ' ב') "כל השומר שבת כהלכתו אפילו עובד עבודה זרה כמו דור אנוש מוחלים לו". וכפי שמצינו בתלמוד הירושלמי (מסכת נדרים פרק ג' הלכה ט'): "בתורה ובנביאים ובכתובים מצינו שהשבת שקולה כנגד כל המצוות שבתורה".

"**לעשות אותם**" הוא לשון תיקון. כך מצינו ברש"י (בראשית א', ז'): "**ויעש** אלהים את הרקיע" – "תקנו על עמדו והיא עשייתו, כמו 'ועשתה את צפרניה' (דברים כ"א, י"ב)". הסיבה שחזר הכתוב שוב לצוות על השבת אחר שכבר ציווה על כך כמה פעמים, נובעת מכך, שכאן חזר ציווי השבת כתיקון לחטא העגל שעליו סופר קודם לכן.

מדוע השבת כוללת את כל שאר המצוות

מובן לנו כי השבת היא תיקון לעבודה זרה, שכן יש בה השרשת אמונה בה'. אולם, חז"ל לא הסתפקו בכך וציינו כי השבת אינה רק פרט אחד מתוך תרי"ג (613) מצוות, אלא זו מצווה כללית שבעשייתה נכללות כל שאר המצוות. "אור החיים" על הפסוק לעיל (שמות ל"א, ט"ז): "ושמרו בני ישראל את השבת, לעשות את השבת לדורותם ברית עולם" מבאר, כי האמירה "ברית עולם" רומזת לתרי"ג מצוות, "שחשבון 'ברית' עולה (בגימטריה) תרי"ב (612), וכולם תלויים בשבת, הרי תרי"ג".

ובכן, במה כוללת השבת את כל שאר המצוות? האם נוכל למצוא בשבת למשל את המהות של מצוות פדיון הבן? או ביטוי לאיסור אכילת בשר בחלב?

רבי אברהם יהושע השל, רבה של אפטא בספרו "אוהב ישראל" (בפרק הדן בשבת) כתב:
"הנה דבר זה ידוע מספרים הקדושים ומדברי חז"ל שכל תרי"ג המצוות המה כלולים במצוות שבת. ומי שירצה לחקור זאת בעין שכלו, ימצא מבוקשו וישכיל ויבין שכן הוא". ובכן, ננסה להבין.

השבת מנחילה עולם הבא "שכולו שבת"
ראשית הבנה בדברים נמצא עת שנעיין בדברי "אור החיים" על שמות ל"א, ט"ז המבאר את מאמר חז"ל במסכת ראש השנה דף ל"א עמ' א' כי "עולם הבא נקרא עולם שכולו שבת", ומשום כך היו הלווים אומרים ביום השביעי "מזמור שיר ליום השבת – ליום שכולו שבת". מבאר רש"י: "שעתיד העולם להיות חרֵב, וכל המלאכות שובתות – על אותו יום אומרים שיר של שבת".
הטעם לעשות את השבת הוא "ברית עולם": "פירוש ברית כרותה לשומר שבת שינחל עולם עליון".

תכלית השבת היא להשיג כבר בעולם הזה "עולם שכולו שבת"
שלב נוסף בהבנת הדברים מצוי בדברי "אור החיים" על שמות ל"א, ט"ז, המבאר את מאמר חז"ל במסכת ביצה דף ט"ז עמ' א' כי ביום שבת באה נשמה יתירה לישראל ונשמה זו מקורה מאותו חלק בעולם הבא המכונה "עולם שכולו שבת". על כן, מי ששומר שבת נוחל כבר בעולם הזה חלק שהוא "מעין עולם הבא" בזכות אותה נשמה יתירה.
"אור החיים" מבאר כי כל ציוויי השבת נובעים מצד תוספת נשמה עליונה זו "לעשות לפניה כסדר עולם שהיא באה ממנו, והוא מה שציווה ה' באומרו: 'ושמרו בני ישראל את השבת', פירוש נשמה הנקראת שבת, ותכלית שמירה זו היא השגת עולם ששמו שבת, והוא אומרו לעשות את השבת". משהונחו שתי הנחות היסוד פונה "אור החיים" לבאר את הדברים. נעמוד על ביאור זה כסדרו, דבר דבור על אופניו.

שומר השבת מקבל כמתנה "נשמה יתירה"
תחילה מבאר "אור החיים" את פשר האמירה כי "הנשמה היתירה" היא מתנה, וזה דרך הילוכו:
בגמרא שם נאמר, כי כל המצוות ניתנו לישראל ע"י הקב"ה בפרהסיה, חוץ משבת שנתן להם בצנעה, שנאמר (שמות ל"א, י"ז): "ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם".

מקשה הגמרא, אם כן מדוע נענשים אומות העולם לעתיד לבוא על כך שלא קיבלו את התורה ובכלל זה בגין כך שלא קיימו שבת?
משיבה הגמרא, כי גם השבת ניתנה בפרהסיה ואומות העולם ידעו על כך מראש, סברו ולא קיבלו. אבל, "מתן שכרה של השבת" לא הודיעו להם. והסבר נוסף מובא בגמרא, לפיו גם מתן שכרה של השבת הוא עניין גלוי, אבל יש דבר נסתר בשבת שלא נודע לאומות והוא הנשמה היתירה, כפי שאמר רבי שמעון בן לקיש: "נשמה יתירה נותן הקב"ה באדם בערב שבת ולמוצאי שבת נוטל אותה הימנו, שנאמר (שם): 'שבת וינפש', כיון שיצאה שבת, ווי אבדה נפש".
שואל "אור החיים": "וקשה, למה לא יבואו אומות העולם בטענה גם על כך ויאמרו לקב"ה, אילו היית מודיע לנו שיש לשומר השבת נשמה יתירה, היינו מקבלים שבת! וממילא אין להענישם עליה?"
על כך משיב "אור החיים": כי חז"ל אמרו במסכת שבת דף י' עמ' ב': "אמר לו הקב"ה למשה: מתנה טובה יש לי בבית גנזי ושבת שמה, ואני מבקש לתת אותה לישראל – לך והודיעם. מכאן אמר רבן שמעון בן גמליאל: 'הנותן פת לתינוק צריך להודיע לאמו'".
נמצא כי הנשמה היתירה אינה בגדר של שכר אלא מתנה. הכלל הוא שמתנה אין אדם נותן באופן שוויוני אלא למי שקרוב אליו רגשית, וממילא אין האומות יכולים להתלונן "למה לא נתת גם לנו מתנה". ממילא מובן, כי אומות העולם אינם יכולים לבא בטענה מדוע לא סיפרו להם על כך כדי שיקבלו גם הם את שכר שמירת השבת, שכן אין זה שכרה של השבת על פי דין אלא מתנה.

מתנה שהיא הישג רוחני שאינו נובע מהתמודדות גוף בנפש

ביאור האמירה כי השבת היא מתנה הוא כדלהלן:
ככלל, האדם נוחל חלק בעולם העליון בהתאם לשכר שהוא זכאי לו עקב ההתגברות שלו על יצריו בעולם הזה. לכן, הקב"ה שם את האדם בעולם הזה במצב של מלחמה מתמדת בין נשמתו המושכת אותו לרוחניות, לבין גופו המושך אותו להגשים את תאוותיו הגשמיים. הגוף צריך להתפרנס באופן ארצי ולכן האדם עמל בששת ימי המעשה ומתמקד בהספקת צרכיו הגשמיים. השגת האדם בעולם הבא היא פועל יוצא מהתמודדות של האדם עם גופו בעולם שיש בו ימי מעשה וצורך גשמי. אבל, למרות שהאדם אינו אוכל "לחם חסד" ומקבל שכר, שזכה בו בדין וביושר מכוח מאבקו ביצריו, הרי שהקב"ה נתן לנו בכל זאת מתנה: יום אחד בשבוע, שבו אין בכלל התמודדות. ביום הזה האדם כולו רוחני ואינו צריך לעסוק במרוץ אחר

הספקת צרכי הגוף. זהו יום שבו יש לאדם "נשמה יתירה", כפי שמסביר ה"שיטה מקובצת" על מסכת ביצה שם: "נשמה יתירה, פירוש שחל עליו שפע אלוהי ושׂכל יותר לעסוק בתורה ולעיין במעשה ה'". כלומר, הוא מקבל עונג רוחני, שאותו לא הרוויח ביושר כתוצאה מהתמודדות עם גופו, אלא כמתנה מאת ה'.

מקור הנשמה היתירה בעולם שכולו שבת

"אור החיים" ממשיך ומבאר שם, כי מקורה של הנשמה היתירה הוא בעולם הנשמות שהוא עליון, רם ונישא מאוד. "וענין נשמה זו היתירה רמזו מקומה רבותינו באומרם (שם) 'מתנה טובה יש לי **בבית גנזי**' – וידוע הוא שיש מקום הנקרא 'גנזי המלך', שהוא בחינת עולם עליון, ונשמה זו נחצבה משם". כלומר, אדם שיסודו בעפר מטמין את אוצרותיו במעמקים, ואילו גנזי הקב"ה עליונים הם. "אור החיים" ממשיך ומבאר כי המקום הגבוה שממנו נחצבת הנשמה נקרא "עולם שכולו שבת".

זהו עולם הנשמות שכולן קדושה ואין להן צורך להתמודד עם גוף, שצריך להפכו לקדוש.

"אור החיים" מבאר כי בעולם שכולו שבת "אין עיצבון ויש בו רק עונג ושמחה". כך גם מצינו בזוהר חלק ג' דף צ"ה עמ' א' כי "ביום השבת הזה נשכח כל הצער וכל הרוגז וכל הדוחק מכל העולם, משום שהוא יום הילולת המלך, שנשמות מתווספות, כמו שהוא בעולם הבא".

"אור החיים" ממשיך ומתווה את הקו האמור באומרו, כי מכאן נובע האיסור להתענות, או לעשות כל מלאכה, שיש בה משום הכפפת הנשמה לעולם המעשה שבו שולט הגוף. "ולזה ציוה ה' להרחיק ביום שבת כל אותם בחינות החול, שהם המלאכה והעינוי, כי באחת מהנה תגעל הנשמה משֶבת בקרב איש. ולזה תמצא שעיקר איסור אזהרת מלאכות שבת ביאר ה' שהם במחשבה כמאמר חז"ל (במסכת ביצה דף י"ג עמ' ב'): 'מלאכת מחשבת אסרה תורה'. ואפילו דיבור של חול אסור, כפי שלמדו חז"ל (במסכת שבת דף קי"ג עמ' ב') מן הכתוב (ישעיה נ"ח, י"ג): 'ממצוא חפצך ודבר דבר'".

"עולם שכולו שבת" שם – רק למי שחווה אותו פה

"אור החיים" מבאר כי ההשגה של "עולם שכולו שבת" בעולם הזה, היא תנאי להנחלת "עולם שכולו שבת" בעולם הבא. כלומר, כדי שאדם יוכל לנחול לעתיד לבוא את הדרגה העליונה של "עולם שכולו שבת" ניתנה לו בעולם הזה "נשמה יתירה".

האדם מקבל "מקדמה" כבר כאן, כך שיחווה כבר פה עולם שכולו רוחני שאין בו אלא עונג צרוף.

"מן הנמנע באופן החלטי שישיג אדם יכולת לעלות לעולם העליון זולת באמצעות השגת ענף ממנו בהיותו בעולם הזה, ולזה אם לא ישיגו ישראל בחינת נשמה זו, אין בהם יכולת לעמוד בגדר עליון. והוא אומרו 'לעשות את השבת', פירוש שבאמצעותו תעשו לכם את השבת שתוכלו להשיג, לעמוד שם ולהתענג נפשם בגנזי עליון, ואומר 'לדורותם', כי שם יתקבצו כל דורות בני ישראל, שהיא בחינת עולם הבא".

ההתמודדות שמקנה זכות ליום שכולו שבת לעתיד לבא

ביאור הדברים הוא, כי ככלל אין לאדם אפשרות לנחול בעולם הבא דבר שהוא לא הרוויח אותו ביושר בעולם הזה. הכיצד יכול אפוא אדם לקבל דבר שהוא מעבר למגיע לו ולנחול לעתיד לבוא את הדרגה העליונה של "עולם שכולו שבת"?

נראה כי עצם העובדה שאדם העשוי מגוף גשמי השכיל לחוות בשבת חיים שכולם רוחניים, מקנה לו את הזכות לעלות לעתיד לבוא לעולם גבוה יותר מכל השגה שנותנת ההתמודדות של רוח בגוף. כך נוחל הוא עולם שכולו שבת ומנוחה "לחיי העולמים".

על כן, יזכה בעולם הבא ב"יום שכולו שבת" רק אדם שקיבל בעולם הזה יום שכולו רוחני, ואין בו התמודדות של רוח בגוף. מתנה זו ניתנה למי שהשכיל אכן לנצל את המתנה הזאת ולחיות ביום הזה חיים שכולם רוחניים.

בהתאם לכך מובן, כי השבת שקולה כנגד כל המצוות, שכן באמצעות כל מצווה ומצווה מתמודד האדם עם גופו ונוחל חלק בעולם הבא. אך באמצעות השבת הוא נוחל "נחלה ללא מצרים" שאינה מוגבלת ותחומה לפי גדרי השכר המגיע לאדם מכוח ההתמודדות שלו עם יצריו. ניצול המתנה של הנשמה היתירה בשבת באופן ראוי, מזכה את מקדש השבת בעולם גבוה ונשגב, העולה מעל ההישג שמנחילות המצוות כולן.

מצוות השבת לחוות יום שכולו קודש לה'

בהתאם לכך מובן, כי מצוות השבת היא להתפשט מכל גשמיות ולהתקדש. שבת איננה יום של מנוחת הגוף, אלא של ביטול ההתמודדות של הנשמה בגוף, באופן שמקנה לאדם אפשרות להתמקד באופן מלא ומוחלט בצרכי הנשמה.

כך כתב רבינו בחיי על הפסוק (שמות כ', ח') "זכור את יום השבת לקדשו": "ואמר **'לקדשו'**, שנזכיר קדושתו שיהיה בעינינו קדוש, ושנפנה מחשבותינו בו מעסקי הגוף ושנתעסק בו בדרכי ה' יתברך שהוא עסקי הנפש, כי התחייבנו ללכת בו אל הנביאים ואל החכמים שבכל דור ודור לבקש תורה מפיהם, לשמוע דברי ה' יתברך. וכן אמר דוד (תהלים קי"ט, צ"ז): 'מה אהבתי תורתך – כל היום היא שיחתי', היה לו לומר **בכל** יום, אלא שרומז על היום המיוחד הוא השבת, שהיה מתענג בו בעסק התורה כל היום.

ומפני קדושת יום השבת קראו הנביא 'עונג', שנאמר (ישעיה נ"ח, י"ג): 'וקראת לשבת עונג', כלומר עונג הנפש, כי המשכילים ויראי ה' מתענגים בו בעסקי הנפש ונפשם השכלית תתעדן עדון שכלי".

כמה יפים הם בהקשר זה דברי הזוהר חלק ג' דף קע"ג עמ' א': "בוא וראה, כשדבר מתחדש בתורה ונשמה (יתירה) שיורדת בשבת התעסקה באותם דברים חדשים ועולה למעלה, כל הפמליה של מעלה מקשיבה לאותו דבר".

הנה כי כן, "אור החיים" מלמדנו כי באמצעות כל המצוות מתמודדת נשמת האדם עם גופו ונוחלת בעולם הבא שכר הנובע מהתמודדות זו. שונה היא השבת, נעלה ומרוממת מכל המצוות גם יחד. בשבת הנחיל הקב"ה את האדם בנשמה יתירה, שזו מתנה, שכן האדם לא צריך להתמודד עם צרכי הגוף כדי לקבל שכר. אדרבה, האדם יכול לחוות בעולם הזה יום שכולו קדושה ומנוחה ממרוץ החיים של הגוף ותאוותיו. הוא יכול להתקדש כבר כאן ולנחול מעין עולם הבא עוד בעולם הזה. אם הוא משכיל לעשות כן, הרי שהוא נוחל עקב כך חלק בעולם הבא, העולה על המגיע לו כשכר התמודדות עם יצריו וצרכיו. המקדש את השבת נוחל "נחלה ללא מצרים" וזוכה לעולם הנקרא "יום שכולו שבת".

פרשת פקודי

מי כעמך ישראל גוי אחד בארץ

ויעשו בני ישראל?

עם סיום מלאכת המשכן נאמר (שמות ל"ט, ל"ב-ל"ג): "ותכל כל עבודת משכן אהל מועד **ויעשו בני ישראל** ככל אשר ציוה ה' את משה כן עשו".

מדוע נאמר "ויעשו בני ישראל"? הן בפועל, המשכן נבנה ע"י בצלאל בן אורי בסיועם של חכמי לב.

שמא תבקש לומר כי בצלאל פעל בשליחות של כל עם ישראל והכלל הוא ש"שלוחו של אדם כמותו"?

דוחה זאת "אור החיים" ומציין כי בצלאל פעל במאמר ה' ולא מכוח מינוי של עם ישראל. אם כן, מכיוון שלא היה עושה דברם ושליחותם של עם ישראל כיצד נאמר "ויעשו בני ישראל"?

יחיד הוא איבר מגוף שלם

"אור החיים" משיב על שאלה זו שתי תשובות:

הסבר אחד, כי הפעולה מיוחסת לעם ישראל כולו מכיוון שהם "הסכימו עליו". כלומר, הם אישררו את השליחות לאחר מעשה. בכך מחדש הכתוב, כי פעולה מיוחסת לאדם אם ליבו ורצונו מבקש להשתתף בדברים.

"אור החיים" מוסיף ביאור נוסף, שיש בו יסוד מוסד בדבר "אחדות עם ישראל": לפי יסוד זה, כאשר אדם אחד עושה מעשה מצווה, נמצא כי העם כולו עושה אותה, שכן כל אחד מישראל הוא בבחינת איבר מאיברי האומה, שהיא גוף אחד. נבאר.

כלל ישראל כ"גוף אחד"

"אור החיים" אומר כי יש מונח המכונה "מחברת הכללות" כלומר חיבור של הפרטים היוצר כלל אחד. נבאר את הדברים באמצעות ההבחנה הידועה בין קרבן שותפים, שהוא "קרבן יחיד" (וחייב "סמיכה" על ראש הפר) לבין "קרבן ציבור".

הרמב"ן (ויקרא א', ב') מחדש, כי אם נאסוף כסף מכל ישראל, בלי יוצא מהכלל, ונביא ממנו קרבן, יהיה זה "קרבן יחיד", של הרבה שותפים. לעומת זאת, יש קרבנות ציבור כגון (רמב"ם הלכות תשובה פרק א' הלכה ב'): "שעיר המשתלח (ביום הכיפורים) מפני שהוא כפרה על כל ישראל". כלומר, בניגוד לקרבן שותפים שיש לו הרבה בעלים לפי מספר המשתתפים, הרי שלקרבן המוגדר כ"קרבן ציבור" יש בעלים אחד: כלל ישראל.

כלל ישראל אינו צירוף של הרבה יחידים, אלא מושג העומד בפני עצמו. זו חטיבה **אחת** שמהותה היא האומה בכללותה.

התורה ניתנה לכלל ישראל

"אור החיים" מבאר כי קיום תרי"ג מצוות התורה מוטל על הגוף הנקרא "כלל ישראל". מכוח חוזה זה מוטל על כל אחד ואחד מן הפרטים הנמנים על כלל ישראל לקיים את חלקו. על כן, משעשה היחיד מעשה מצווה נמצא כי כלל ישראל מקיים מצווה זו באמצעותו. ממילא, כאשר בצלאל מקים משכן יש לומר על כך כי עם ישראל הקים משכן באמצעותו, וזה פשר מאמר הכתוב "ויעשו בני ישראל".

אור חדש במונח של "ואהבת לרעך כמוך"

הפשט הפשוט בציווי של (ויקרא י"ט, י"ח): "ואהבת לרעך כמוך" הוא, כי מוטל על אדם לאהוב מישהו אחר, כשם שהוא אוהב את עצמו. לפי זה נמצא, כי האחר נחשב לגוף שונה, זר וחיצוני, ועם זאת נדרש אדם לאהוב אותו כאילו היה חלק ממנו. אולם, לאור החידוש הרואה בעם ישראל חטיבה אחת שלמה, שכל אחד מן הפרטים הוא איבר מאיבריה, מבאר "אור החיים" כי יש לאהוב אדם מישראל בהיותו כמוהו, חלק מאותו גוף עצמו. האחר אינו זר, אינו חיצוני, אלא חלק מגוף אחד. ובלשון "אור החיים": "ואהבת לרעך כמוך, פירוש לצד שהוא כמותך כי בשלומו ייטיב לך ובאמצעותו אתה משלים שלימותך **ואם כן אינו אחר אלא אתה עצמך וכאחד מחלקיך**".

זו אחווה המתבקשת בין איבריו של גוף אחד, כשהלב מזרים דם לכליות, והמוח חש בכאב הידיים.

"ותרי"ג מצוות שמרתי"

לכאורה, אין אדם מישראל יכול לקיים את כל תרי"ג המצוות, שהרי חלקם נאמרו רק לכהן וחלקם רק לישראל, חלקם רק לאישה וחלקם רק לאיש, וחלקם

מתייחסים למצבים שכלל בני האדם לא מצויים בהם. ברם, שאנו רואים את מצוות התורה כחיוב שחל על "כלל ישראל" וכל אחד מן הפרטים תורם את חלקו לקיום המצוות ע"י האומה בכללותה, שהיא גוף אחד. על כן נמצא כי "כלל ישראל" מקיים את כל תרי"ג המצוות ע"י בניו ובנותיו השונים, ומכוח זה נחשב כל יחיד ויחיד כחלק מגוף אחד, שקיים את כל המצוות.

"ובזה מצאנו נחת רוח כי ה' ציווה תרי"ג מצות, ומן הנמנע שיימצא אדם אחד שישנו בקיום כולם... אלא ודאי שתתקיים התורה במחברת הכללות ויזכו זה מזה, והוא מה שאמר הכתוב כאן: 'ויעשו בני ישראל ככל אשר ציווה ה'' – **כינה לכולם יחד מעשה כולם**".

כל הפורש מן הכלל כפורש מן החיים

השל"ה ב"תורה אור" על פרשת "וישב" מבאר, כי "כל ישראל נקראים נפש אחת, וכולם נקראים 'אדם' כמו שנאמר (יחזקאל ל"ד, ל"א): 'אדם אתם'. בדומה לכך נאמר (בראשית מ"ו, כ"ו): 'כל הנפש הבאה ליעקב' – קראם נפש אחת. על כן, כמו שרמ"ח איברי הגוף הם אדם אחד, כן ישראל כל אחד מהם איבר אחד, ונקראים בזוהר 'שייפי דגופא' (איברי הגוף). כשם שיש מדרגות באיברים: זה מוח, זה לב, זו עין, וזו יד וכו', כך יש מדרגות בישראל, זה למעלה מזה. מכל מקום, כולם נחשבים לאיברי הגוף המתחברים ונעשים אדם אחד".

בהתאם לכך מבאר השל"ה, כי כאשר בית דין גוזר חרם על אדם, הרי שזו לא רק הוצאה של הפרט מחברותו בכלל, אלא ניתוק של איבר מגוף. בכך נגדע ח"ו מקור חיותו והוא "הוחרם ונאבד בר מינן". על כן, אדם הפורש מן הציבור הוא בבחינת "איבר מן החי, שהוא איבר מת".

"כל ישראל ערבים זה בזה"

לפי הסבר זה, ניתן להבין את המונח (סנהדרין דף כ"ז עמ' ב'): "כל ישראל ערבים זה בזה". ודוק, אין זו ערבות זה **ל**זה, כמו אדם שערב להלוואה שנטל חברו. זו ערבות "זה **ב**זה", מלשון ערבוב ועירוי האחד ברעהו. עירוב זה נובע מכך שהאחד מחובר אל רעהו ומעורה בו. כל מעשה שעושה אדם אחד מיוחס גם למשנהו, שכן כולנו איברים של גוף אחד המכונה "כלל ישראל".

כך מבאר רבי חיים ויטאל בשם האר"י, בספרו "טעמי המצות" פרשת קדושים, כי "כל אחד מישראל הוא איבר פרטי, כי זה הערבות". הווי אומר, כי אם חטא אדם אחד נמצא כי "כלל ישראל" חטא, שהרי ברור כי לא היד גונבת, אלא האדם

אשר שלח ידו הוא הנקרא גנב. על כן, לא יכול אדם לומר "אני חוטא ואתה אל תתערב, זה ענייני האישי", שהרי משול הדבר למי שקודח חור בקרקעית התא שלו בספינה, ובכך מנקב את הספינה כולה.

כך דרשו חז"ל את הכתוב (ירמיהו נ', י"ז): "שֹׂה פזורה ישראל" ובמדרש (ויקרא רבה פרק ד', ו') מבואר כי: "נמשלו ישראל לשֹׂה, מה דרכו של שֹׂה, לוקה באחד מאיבריו וכולם מרגישים. אף ישראל, אחד חוטא וכולם נענשים. תני רבי שמעון בר יוחאי, משל לבני אדם, שהיו באים בספינה, נטל אחד מהם מקדח והתחיל קודח תחתיו, אמרו לו חבריו, למה אתה עושה כן? אמר להם, מה אכפת לכם, לא תחתי אני קודח?! אמרו לו, מפני שאתה מציף עלינו את הספינה".

מהותו של הווידוי

בהתאם לכך גם ביאר האר"י מדוע אדם מתוודה על עבירות שכלל לא ביצע, שהרי "כשעשה חברו את העבירה, הרי זה כאילו עשהו עצמו". זו גם הסיבה שאומרים את הווידוי בלשון רבים, אף כאשר "היחיד מתפלל ומתוודה בביתו לבדו". הנוסח הוא "אשמנו, בגדנו", ולא "אשמתי, בגדתי" "כי מה שחטא אחד נחשב כאילו חטאו ביחד, מצד ערבות הנשמות".

"לשארית נחלתו – מלשון שאר בשר"

הרב משה קורדובירו (הרמ"ק) בספרו "תומר דבורה", פרק ראשון, מבאר את הפסוק (מיכה ז', י"ח): "נושא עוון ועובר על פשע **לשארית** נחלתו" מלשון "שאר בשר". כלומר, מכיוון שעם ישראל הוא גוף אחד, וכל אחד מישראל הוא איבר מאיבריו של אותו כלל, נמצא כי "כל ישראל הם שאר בשר אלו עם אלו, מפני שהנשמות כלולות יחד, יש בזה חלק מזה ובזה חלק זה".

בהתאם לכך מבאר גם הרמ"ק את הדין של "כל ישראל ערבים זה בזה" "מפני שממש יש בכל אחד חלק אחד מחברו, וכשחוטא האחד פוגם עצמו ופוגם חלק אשר לחברו בו, נמצא מצד החלק ההוא, חברו ערב עליו, אם כן הם שאֵר זה עם זה".

אינו דומה יחיד העושה מצווה לרבים העושים

בהתאם לכך מבאר הרמ"ק את הדין שמצינו בחז"ל (ספרא על ויקרא כ"ו, ח') כי "אינו דומה מרובים העושים את המצווה ליחיד העושה את המצווה". האדם הוא כאמור חלק ממרקם של גוף שלם הפועל באמצעות איבריו. נמצא כי כאשר ציבור מקיים מצווה, הרי שכל אחד גם משפיע וגם מקבל. על כן, כאשר מרובים עושים מעשה

מצווה כאחד, יש לייחס לכל אחד ואחד מהם את מעשהו שלו, אך גם כל אחד ואחד ממעשיהם של זולתו.

"עשרה ראשונים בתפילה נוטלים שכר כולם" – לפי חשבון מדויק

בדרך זו מבאר הרמ"ק גם את מאמר חז"ל במסכת ברכות דף מ"ז עמ' ב' כי "מי שנמנה על עשרת הראשונים הבאים עם שחר לבית הכנסת, אפילו מאה באים אחריו – מקבל שכר כנגד כולם".

כלומר, לנוכח העובדה שאדם הוא איבר מתוך מכלול, נמצא כאמור, כי כל אחד מעשרת המתפללים הראשונים נותן ומקבל בו זמנית מכל שאר המתפללים שעימו, כך שמה שהוא עושה מיוחס אליהם ומה שהם עושים מיוחס אליו. ממילא, אם יש עשרה אנשים, הרי שכל אחד מהם השפיע על זולתו וקיבל מזולתו ונמצא, כי כל אחד מעשרת המתפללים הראשונים בבית הכנסת נחשב כמי שהתפלל "עשר תפילות". בפנינו אם כן מאה תפילות "מפני שהעשרה הם כלולים אלו באלו, הרי הם עשר פעמים עשרה – שהם מאה. לכן, אפילו יבואו מאה (לאחר מכן), הוא יש לו כבר שכר מאה".

ממד נוסף למצוות שבין אדם לחברו

הרמ"ק מבאר כי כפועל יוצא מראיית כל פרט מישראל כאיבר מאיבריו של הגוף הכולל הנקרא "כלל ישראל", מקבלים ממד של עומק כל המצוות שבין אדם לחברו.

"ראוי לאדם להיות חפץ בטובתו של חברו ועינו טובה על טובת חברו וכבודו יהיה חביב עליו כשלו, שהרי הוא – הוא ממש".

כלומר, אין זו דאגה לזולת, אלא דאגה לעצמו מכוח הזדהות השוררת בין שני חלקים של גוף אחד. ממילא, "ראוי שירצה בכשרות חברו ולא ידבר בגנותו כלל... ולא ירצה בגנות חברו ולא בצערו ולא בקלקולו וירע לו ממנו כאילו הוא ממש היה שרוי באותו צער או באותה טובה".

מהותו של איסור "לא תיקום ולא תיטור"

הרמח"ל בספרו "מסילת ישרים" פרק י"א כותב, כי הציווי של (ויקרא י"ט, י"ח): "לא תיקום ולא תיטור" הוא קשה מאוד לביצוע, שהרי "האדם מרגיש מאד בעלבונותיו ומצטער צער גדול, והנקמה לו מתוקה מדבש, כי היא מנוחתו לבדה... וציווי זה

הוא קל רק למלאכי השרת, שאין ביניהם המידות הללו". כיצד הצטווינו אפוא לקיים ציווי שהוא נוגד את טבעו של האדם?

הדרך להבין זאת נובעת מכך שהאדם וחברו נחשבים כחלקים של אותו גוף. ממילא, אם יד ימין פוגעת ביד שמאל, לא ייתכן כי יד שמאל תיטול סכין ותפצע את יד ימין כ"נקמה", שהרי בכך האדם פוצע את עצמו.

ואכן, כך כתב "החפץ חיים" בספרו "שמירת הלשון" (חלק א', שער התבונה, פרק ו') ביחס למצווה של "לא תיקום": "כדי להשקיט את הדבר בדעתו, אמרתי להעתיק רעיון אחד נשגב, מה שנמצא שורשו בירושלמי (נדרים פרק ט' הלכה ד') הביאו ספר מצוות גדול (סמ"ג): כמו שאם היה הולך בדרך וניגפה רגלו האחת בשנייה, וע"י זה נפל לארץ ונפצעו גופו ופניו וגם הרגל ההיא. אין עולה בדעתו לנקום מאותה רגל מלרפא אותה. אף אין לו שום שנאה על הרגל ההיא, כי מי היא הרגל ומי הוא גופו ופניו, הכל הוא גוף אחד, אלא שהוא מתחלק לאיברים. כן הדבר, אם אירע שלא היטיב עימו חברו באיזה טובה שביקש מאיתו, או אפילו שצערו וגדפו באיזה דבר, שלא לנקום ולנטור את השנאה עליו, כי מי הוא חברו ומי הוא? הכול משורש אחד יצאו".

הנה כי כן, יש מושג הנקרא "כלל ישראל", שאינו אוסף של יחידים אלא גוף העומד בפני עצמו, כאשר כל יחיד ויחיד הוא איבר מאיבריו. באמצעות מעשיו של כל פרט ופרט מתקיימים תרי"ג המצוות ע"י – "כלל ישראל".

ממילא מובן כי כאשר עשה בצלאל את המשכן, הרי שיש לומר על כך "ויעשו בני ישראל".

חידוש זה נותן ממד של עומק לציווי של "ואהבת לרעך כמוך" ולכל המצוות שבין אדם לחברו. אין זו דאגה לזר ולאחר, אלא הבנה שאין זר ואין אחר, אלא גוף אחד, שכל פרט מישראל הוא איבר מאיבריו. בהתאם לכך, מובנת חומרתה של הפרישה מן הכלל, מובנת הערבות ההדדית של עם ישראל זה בזה, ומובן האיסור העל אנושי המוטל עלינו שלא ליקום ולא לנטור. זהו סוד קיומם של חיים שיש בהם אחדות מופלגת של עם ישראל. הסבר זה מעניק ממד נוסף לדברי הכתוב (דברי הימים א' י"ז כ"א)**: "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ".**

פרשת ויקרא

אדם מקריב קרבן בהמה - את הבהמה שבו

חטאו וקרבנו של אדם הראשון

פרשת הקרבנות מתחילה באמירה (ויקרא א', ב'): "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם **אדם** כי יקריב מכם קרבן לה', מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם".

על כך שואלים חז"ל במדרש תנחומא (ויקרא ח'): "למה אמר הכתוב אדם ולא אמר .תשובת המדרש היא, כי המילה "אדם" באה לרמוז על אדם הראשון "שהתחיל לחטוא".

כלומר, המונח "אדם כי יקריב" מלמד כי את תהליך החטא, התשובה והקרבת הקרבן לריצוי, למדים אנו מאדם, הלא הוא אדם הראשון, שהוא הראשון שחטא.

אכן, כך מצינו במסכת עבודה זרה דף ח' עמ' א':

"יום שנברא בו אדם הראשון, כיון ששקעה עליו חמה, אמר: 'אוי לי, שבשביל שסרחתי – עולם חשך בעדי ויחזור עולם לתוהו ובוהו, וזו היא מיתה שנקנסה עלי מן השמיים'. היה יושב בתענית ובוכה כל הלילה וחוה בוכה כנגדו. כיון שעלה עמוד השחר, אמר: 'מנהגו של עולם הוא'. עמד והקריב שור שקרניו קודמים לפרסותיו (השור שנברא לראשונה ע"י הקב"ה – יצא מן הקרקע כשקודם בקעו הקרניים ורק לבסוף יצאו רגליו ופרסותיו)".

אדם הראשון שגג והקרבן לא הועיל לו

"אור החיים" תמה על דברי המדרש הללו:

- הכלל הוא שקרבן מסייע רק למי שחטא בשוגג ולא למי שחטא במזיד.

ממילא נמצאנו למדים מדברי המדרש האמור, כי חטאו של אדם הראשון היה בשוגג.

ואכן, "אור החיים" על בראשית ג', י"ב מבאר כי אדם הראשון היה שוגג, שכן חוה הביאה לפניו אוכל והוא אכל בלי לדעת שזה פרי עץ הדעת.

"והוא לא היה חייב לשאול על המוגש לפניו 'דבר זה מנין?' כי הלא כל הארץ לפניו היא מלאה מעדנים אשר נטע ה'...ולא חשד באישה שתאכילהו דבר איסור, כיון שניתנה לו מאל עליון".

- ברם, ש"אדם הראשון חטא ונקנסה עליו מיתה **ולא הועילה לו הבאת קרבן**, ולהם יועיל"?
- אם כן, כיצד ניתן להשוות את דין הקרבן שנאמר בפרשתנו עם המקרה של אדם הראשון?

אדם לפני החטא ולאחריו

"אור החיים" משיב על שאלה זו באומרו, כי המדרש לא כיוון לומר שמהותו של קרבן נלמדת מאדם הראשון, אלא להיפך – זו הנגדה. אצל אדם הראשון לא הועיל הקרבן ואצלנו כן. המדרש בא לבאר מדוע היה הדין שונה אצל אדם הראשון. המדרש מלמדנו כי אכן גם אדם חטא בשוגג אולם חטאו היה חמור מחטא שלנו בשוגג, שכן כדברי המדרש, האדם הראשון "**התחיל** לחטוא".

מה פשר הדבר?

"אור החיים" מבאר את דברי המדרש כך: "אדם התחיל לחטוא ולא קדם לו בחינת הרע להכריחו לחטוא, מה שאין כן הבאים אחריו כבר קדם להם בחינת החטא בנפשם".

כלומר, אדם הראשון נוצר לתוך מציאות שאין בה חטא. במצב זה קדוש וטהור הוא ונטול נטייה טבעית לחטוא. אבל, משאכל מעץ הדעת הוא נהיה "יודע טוב ורע". כלומר, הטוב והרע יודעים זה את זה במובן של חיבור וערבוב ביניהם.

הגמרא במסכת שבת דף קמ"ו עמ' א' מבארת כי החטא הקדמון הטיל זוהמה באדם. לפני החטא נולד האדם מהול ואילו לאחר החטא נולד האדם ערל, מכיוון שבעת לידתו טבוע בו באופן טבעי גם יסוד מוסרי פגום.

נמצא כי לאחר החטא הקדמון אדם נולד למציאות של חטא, שבה הטוב והרע מצויים בקרבו כאחד ויש בו משיכה מולדת לסיפוק של מאוויים גשמיים ונטייה טבעית להידרדר במדרון. בהינתן נטייה זו, הנפילה והשגגה מובנות ונסלחות הן. משום כך "יועיל לו קרבן על שגגתו. מה שאין כן אדם הראשון, הגם שלא חטא אלא בשוגג, משפט צדק הוא לו, כי הגם ששגג – לא יועיל לו קרבן על שגגתו".

אדם לפני החטא נדון כבר על הכישלון הראשון

בהתאם להבחנה זו מבאר "אור החיים" מדוע החמיר הקב"ה עם האדם כבר בנפילתו הראשונה, ולא נהג עימו בהתאם לכלל של "מעביר ראשון ראשון", לפיו הקב"ה אינו מעניש אדם על שלוש נפילות ראשונות. כך מצינו במסכת יומא דף פ"ו עמ' ב': "אדם עובר עבירה פעם ראשונה – מוחלים לו; נפילה שנייה – מוחלים לו; נפילה שלישית – מוחלים לו, נפילה רביעית – אין מוחלים לו".

ה' מיצה את הדין עם אדם הראשון מיד לאחר הנפילה הראשונה, בניגוד לכלל האמור, מכיוון שאצל אדם הייתה הנפילה הראשונה, נטולת כל סיבה. אי אפשר היה לדון לכף זכות ולומר "קורה", שהרי לא הייתה סיבה שיקרה.

"ביום ברוא ה' את האדם, היה הוא בבחינת טוב מוחלט בלא פסולת, שהיא בחינת הרע המטַה את האדם מדרך הטוב. ובחטאו נמשך בחינת הרע ונעשה סיג (פסולת) לכל נפש איש ישראל בנפשו, רוחו, ונשמתו, גם בגופו הוא ערל לב וערל בשר. על כן אם יחטא איש ישראל, יעבור ה' על שלוש הפעמים הראשונות, וידון אותו לכף זכות כי חטא מחמת חלק הרע הדבוק בו משננער מבטן אמו. רע זה יתגבר עליו להחטיאו במזיד והוא גם זה שיחטיאנו בשגגה ובהיסח הדעת".

ערכו הכפול של חטא

אצל אדם הראשון ההשפעה של החטא הראשון הייתה דרמטית, ובעקבותיו השתנה האדם וחי במציאות אחרת, של נטייה טבעית ליפול ולהיגרר אחרי היצרים הגשמיים. מאותה עת ואילך קיימת תופעה זו בכל אדם ואדם ונפילתו סוללת מדרון חלקלק. לחטא יש ערך כפול. הוא גם נפילה וכישלון וגם אבן דרך לנפילות הבאות, בבחינת תקרה לקומה אחת ורצפה לקומה נוספת של סיאוב.

שלטון ההרגל על האדם

עמד על הדברים באופן רחב רבינו יונה, בביאורו למשנה במסכת אבות פרק ד' משנה ב': "בן עזאי אומר הוי רץ למצווה קלה כבחמורה ובורח מן העבירה שמצווה גוררת מצווה ועבירה גוררת עבירה ששכר מצווה מצווה ושכר עבירה עבירה". רבינו יונה מסביר כי "מכוח הטבע הוא זה". כלומר, טבע האדם הוא לפעול על פי הרגלים ודפוסי פעולה. ההרגל נעשה "טבע שני" לאדם. משום כך, אם האדם מתרגל לעשות מצוות, הרי שהוא ייטה לעשות אותן גם אם ייתקל בקשיים וגם אם הדבר יהא כרוך בטרחה ובמאמץ רב. מנגד, אם האדם מתרגל

לחטוא הרי ש"אף כי אין היצר מתאווה לעבירה כבראשונה – יעשנה, כי טבעו מורגל לעשות כל תועבת ה' אשר שנא".

שכר מצווה מצווה ושכר עבירה עבירה

רבינו יונה ממשיך ומבאר את פשר האמירה כי "שכר מצווה מצווה ושכר עבירה עבירה".

האם ייתכן כי אין שכר בעולם הבא על מצוות, וכל השכר הוא בכך שבעולם הזה אדם נמשך למצוות נוספות? ובכלל, האם קיום מצווה נוספת הוא שכר?

תשובתו של רבינו יונה היא, כי המילה "שכר" מבטאת תוצאה ופירושה הוא: פרי של פעולה. בהתאם לכך, יש לבאר את המונח "שכר מצווה – מצווה" כי בנוסף להרגל ולתהליך הטבעי, יש גם תהליך רוחני וסגולי. אדם העושה מצווה מתקדש ומקבל מכוחה של מצווה זו סייעתא דשמיא לעשות מצוות אחרות. מאידך גיסא, "שכר עבירה עבירה" במובן זה שמי שעשה עבירה "הקב"ה מתרחק ממנו, מניחו ומוסר אותו ביד טבעו הרע. זהו הפרי היוצא מן העבירה, שמניחים לו לעשות עבירה אחרת ואין בידו יכולת לסור מן הדרך ההיא".

אדם מקריב את הבהמה שבו

מה פשר הבאת קרבן? תשלום צריך להיות כפי ערך הפעולה. הכיצד ייתכן אם כן כי אדם חטא וישלם בחיי בהמה?

נראה כי תשובה לדברים מצויה בהינתן הקביעה שאדם שחטא בעבר, מתקשה מאוד שלא ליפול ודעתו אינה עומדת לו כדי להתגבר על הרגליו ועל הכוח הסגולי של העבירה שכבר עשה בעבר. לפי קביעה זו נמצא, כי האדם משול במידה מסוימת לבהמה הנבערת מדעת ומופעלת מכוח נטיות טבעיות והרגלים.

כך מבואר הדבר ב"אור החיים" על ויקרא ט', ח'. "אור החיים" מביא את דברי חז"ל בתלמוד הירושלמי במסכת מכות פרק ב' הלכה ו': "שאלו את הנבואה: חוטא מה עונשו? השיבה הנבואה 'הנפש החוטאת היא תמות'" (יחזקאל י"ח, ד'). שורת הדין מחייבת אפוא אדם שחטא לשלם על כך בחייו. חז"ל אף אמרו (תנחומא, שופטים א') כי נשבע ה' להעמיד את העולם וברואיו במשפט, וכן מצינו במסכת בבא קמא דף נ' עמ' א' כי "כל האומר הקב"ה וותרן – יבותרו (יחתכו את) חייו, שנאמר (דברים ל"ב, ד'): "הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט".

אם כן, אם הנפש החוטאת משפטה הוא שתמות, כמאמר הנביא יחזקאל, איך יביא קרבן וייפטר?

משיב על כך "אור החיים" "ונראה כי טעם נכון יש בדבר על פי המשפט, כי **כשהאדם חוטא אין בחינתו בחינת אדם**, על דרך שאמרו חז"ל (מסכת סוטה דף ג' עמ' א'): 'אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות'. בכך **הוא נעשה בהמה**. וביום שחזר בתשובה, רוח היא באנוש ועלה ממדרגת בהמה למדרגת אדם. **האם ראוי הוא להמית אדם זה תחת בהמה? על כן, יביא דוגמת החוטא שהוא בהמה".**

ההבחנה בין חטא אנושי לחטא בהמי

בהתאם לכך מובן, כי קרבן בהמה מועיל למי שיש בו חלק בהמי השולט בו ומביאו לחטא. **האדם מראה עם הבאת הקרבן כי את החלק הבהמי שבו הוא שוחט, ומשליט על עצמו את התודעה כבן אנוש.** אדרבה, מחשבתו של החוטא בעת הבאת הקרבן היא, כי מה שעושים לבהמה היה ראוי לעשות לו, וה' חס עליו מכיוון שהוא משכיל לדכא את החלק הבהמי שבו ומבקש לשם כך הזדמנות נוספת.

בהתאם לכך מובן לחלוטין כי אצל אדם הראשון לא הועיל הקרבן, שהרי הקרבן מבטא את ההתגברות על החלק הבהמי שבאדם. קרבן זה יכול לסייע למי שמלכתחילה היה בו חלק בהמי שניזון מהרגלים וממציאות סגולית של חטא קודם, אשר נצרבו במין האנושי. אבל אצל אדם הראשון, לא היה חלק בהמי שנצרב באישיותו, שהרי טרם היה חטא קודם וטרם נטבעו באדם הרגלי עבירה. ברם, שמכאן עולה לכאורה מסקנה חמורה, לפיה קרבן יכול לכפר רק על "חטא בהמי", של מעשה שבו הגוף גובר על התודעה. אך, חטא מסוג חטאו של אדם הראשון, שאדם עושה בכוונה תחילה מתוך שיקול דעת קר, מתוך מודעות ומחשבה – לא ניתן לכפר ע"י קרבן.

על חטא אנושי אין לכפר באמצעות בהמה

רבי חיים מוולוז'ין בספרו "נפש החיים" (שער א', פרק כ') כותב, כי אף הבהמה שהביא אדם הראשון כקרבן סימלה מציאות של תודעה. אדם הראשון הביא כקרבן שור שעלה מן הארץ כאשר ראשו וקרניו קדמו לרגליו ולפרסותיו. הקרניים בוקעות מהראש והדבר ביטא את העובדה שהחלק השליט בבריאה כולה באותה עת, היה התודעה והדעת ולא הרגליים הנטועות בהווייה הארצית. אדם הראשון חטא אפוא "חטא אנושי", כאדם ולא כבהמה. לכן, הוא לא יכול היה להתכפר ע"י הבאת קרבן בהמה.

משום כך, אצל אדם הראשון, לא הועיל קרבן הבהמה. לעומת זאת, לבני האדם שבאו בעקבות אדם הראשון יש בקרבן משום ישועה, בבחינת (תהלים ל"ו, ז'): "אדם **ובהמה** תושיע ה'".

הנה כי כן, האדם נולד כשיש בו שני מתמודדים שווי כוחות: גוף ונפש. בכל חטא הוא נותן כוח נוסף לחלק הבהמי שבו. מכאן ואילך, אף כשהחטא מאבד מקסמו ומהראשוניות שלו, האדם נוטה אליו מכח ההרגלים שסיגל לעצמו, ומכוח התדמית הלקויה שלו בעיני עצמו. התודעה מפסידה את ההנהגה לטובת הגוף ונמצא כי הוא חוטא כ"בהמה".

אדם מקריב קרבן בהמה – את הבהמה שבו! מקריב הקרבן מבקש לדכא את הבהמה שבו ולהשליט את האדם. זהו פשרו העמוק של המונח "אדם כי יקריב"!

פרשת צו

ניחוח החיים וצחנת המוות

נחת רוח לה' היוצרת ריח ניחוח

במסגרת הקרבת הקרבנות הצטוו בני ישראל גם להקטיר על המזבח. כך נאמר (ויקרא ו', ה'):

"והאש על המזבח תוקד בו לא תכבה וביער עליה הכהן עצים בבוקר בבוקר, וערך עליה העולה **והקטיר** עליה חלבי השלמים".

הקרבן יוצר קרבה בין הקב"ה לאדם ונוצרת נחת רוח לה' מכך. נחת רוח זו מכונה "ריח ניחוח לפני ה'". כך מצינו כי כאשר נח יצא מן התיבה והקריב קרבנות נאמר על כך (בראשית ח', כ"א): "וירח ה' את ריח הניחוח". כמו כן, בכל הקרבנות נאמר 'לריח ניחוח'. הגמרא במסכת זבחים דף מ"ו עמ' ב' אומרת כי צריך להקריב את הקרבנות באופן שיעלה מהם ריח, ובמשנה שם נאמר: "לשם שישה דברים הזבח נזבח: לשם זבח, לשם זובח, לשם השם, לשם אִשים, **לשם ריח, לשם ניחוח**".

את נחת הרוח שיוצר הקרבן מגדירים אנו באמצעות חוש הריח. למה?

מי שגורם נחת רוח לה' – מקטיר בפניו קטורת

"אור החיים" אומר, כי כשם שקרבן המסב נחת רוח לה' מוגדר ע"י חוש הריח, כך גם מעשי הצדיקים היוצרים נחת רוח לה' מתבטאים בריח טוב. כך מצינו כי כאשר יעקב אבינו נכנס לאוהלו של יצחק נאמר (בראשית כ"ז, כ"ז): "וירח את ריח בגדיו ויברכהו ויאמר ראה ריח בני כריח שדה אשר ברכו ה'". מבאר רש"י: "מלמד שנכנס עמו ריח גן עדן".

בהתאם לכך מבאר "אור החיים" כי כאשר נאמר "והקטיר עליה חלבי השלמים" הדבר רומז גם על ציווי המוטל על אדם להיות מן "הצדיקים השלמים מובחרי ישראל, המעלים ריח בשמים". "אור החיים" ממשיך ומבאר כי "לזה זכר זיכרון עריבתם בלשון הקטרה, והמכוון כי ישפוט בפרטות את אשר הריעו לאנשי בושם".

כלומר, הפסוק מתייחס לאדם שיוצר נחת רוח לה׳ כמי שהקטיר קטורת לה׳ ומופק ממנו ריח טוב. ריח זה נובע לא רק מכוח הקרבת קרבנות, אלא גם מכוח מעשים טובים וצדקות וככל שאדם יותר צדיק וזכאי למושב בגן עדן, כן נודף ממנו ריח טוב, ריח גן עדן.

הבחנה בין מצוות לעבירות לפי חוש הריח

״אור החיים״ על ויקרא ט״ז, ז׳ מגדיר חטא כדבר שמרבה ״זוהמה״ ומבאר כי ״אין לך מיאוס בעולם כמיאוס וזיהום העוון רחמנא ליצלן״. ״אור החיים״ מבאר כי מן הצדיק נודף ריח טוב ו״כל העובר עבירות ריחו נודף לרעה״. בזוהר חלק ב׳ דף רי״ג עמ׳ ב׳ נאמר כי ״כיוון שעולה הנשמה לכל אותם רקיעים, אז מקריבים אותה אליו ומריח בה״. הריח נודף ממצוות ולהפך מעבירות, אבל לא כל אחד מריח. מלך המשיח יידע להבחין בין צדיק לרשע על פי חוש הריח. על המשיח נאמר (ישעיהו י״א, ג׳): ״והריחו ביראת ה״. כך מצינו במסכת סנהדרין דף צ״ג עמ׳ ב׳ כי בר כוכבא מלך במשך שנתיים ומחצה ואמר לחכמים: ׳אני מלך המשיח׳. אמרו לו חכמים: ׳לגבי המשיח נאמר כי הוא מריח מי חוטא ומי צדיק ודן במשפט על פי חוש הריח׳ (ולא על פי חוש הראייה). מבאר רש״י שם: ״שמריח באדם ושופט ויודע מי החייב, שנאמר: ׳לא למראה עיניו ישפוט ולא למשמע אזניו יוכיח׳, ועם זאת ׳שפט בצדק דלים׳ – על ידי הרחה״. הגמרא מספרת כי בדקו חכמים האם בר כוכבא ניחן בחוש ריח זה, ומכיוון שראו כי אינו מריח מי צדיק ומי רשע הסיקו כי אינו המשיח.

ביטוי לעבירות – בחוש הריח

בר כוכבא לא הבחין בין צדיק לחוטא באמצעות חוש הריח, אבל יש בהחלט מי שמרגיש בכך.

״אור החיים״ מביא מעשה המובא בספר ״קב הישר״ פרק ז׳: ״מעשה בחסיד אחד שהלך בדרך ונזדמן שהלך עימו אליהו הנביא, ופגעו בנבלה אחת שהייתה מושלכת בדרך. הייתה הנבלה מוסרחת סרחון גדול עד שהניח החסיד ידו על חוטמו מפני הסרחון. אליהו הנביא הלך קרוב לנבלה ולא חש כלל. בהמשך הדרך פגע בהם אדם אחד מרחוק שהלך לקראתם והליכתו הייתה בגאווה, והיה אותו אדם מתפאר ומתייהר. אליהו הנביא שם את ידו על חוטמו ממרחקים. שאל אותו החסיד: ׳מדוע לא שם אדוני את ידו על חוטמו אצל הנבלה׳? השיב לו אליהו הנביא: ׳זה

מסריח יותר מהנבלה, כי נבלה כיוון שאדם נוגע בה הוא טמא עד הערב ואח"כ נטהר. אבל הנגוע בגאווה מקבל טומאה חמורה'".

ריח גן עדן לצדיק

"אור החיים" מסכם, כי חטא גורם לצחנה של החוטא, ולהפך "מאיש צדיק שלם – יעלה ניחוח בושם כריח הגן (גן עדן)". ניתן אפוא להבחין בצדיק על פי ריח טוב הנודף ממנו. יסוד לדברים מצינו בזוהר חלק ב' דף מ"ד עמ' א', ביחס למסופר בספר מלכים ב' פרק ד', ח'–י': "ויהי היום ויעבור אלישע אל שונם, ושם אשה גדולה, ותחזק בו לאכל לחם. ויהי מדי עברו יסור שמה לאכל לחם. ותאמר אל אישה (בעלה) **הנה נא ידעתי כי איש אלהים קדוש הוא,** עובר עלינו תמיד. נעשה נא עלית קיר קטנה ונשים לו שם מטה ושלחן וכסא ומנורה, והיה בבואו אלינו יסור שמה". שואלים חז"ל, מניין ידעה האישה השונמית כי אלישע איש קדוש הוא? אומר הזוהר כך:

"אמרה "הנה נא ידעתי" – היא ידעה ולא אחר, משום שהיא תיקנה את מיטתו בשעה ששכב בלילה ובשעה שקם בבוקר. ובזה היא ידעה, שכן דרך העולם, כיוון שעומד אדם ממיטתו, מעלה הסדין שישן בו ריח מנוול. וזה, בשעה שלקחה אותו סדין ממיטתו, היה מעלה ריחות כריחות גן עדן. אמרה, אלמלא שקדוש הוא וקדושת אדונו (הקב"ה) עליו, לא היה מעלה כזה ריח קדוש".

נמצא כי לאדם קדוש יש ריח טוב אף בקומו משנתו.

לבלוב החיים ועיפוש המוות

נשאלת השאלה, מה פשר הדבר? לכאורה, הגוף הוא המדיף ריח ולא הנשמה. ולכאורה, בגופו אין הצדיק שונה מן הרשע. מדוע אם כן מרשע נודף ריח רע ומצדיק נודף ריח טוב?

נראה כי יסוד הדברים נעוץ בעובדה שמן החיים נודף ריח של רעננות ומן המוות נודפת צחנה.

ממה שגדל ומלבלב נודף ריח הגן, וממה שנובל נודף ריח של עיפוש ורקב.

ריח רע נודף מכל מה שמופרש מזרם החיים, לרבות מן ההפרשות של אדם. ריח רע יש אף במה שספוג בניחוחות של שינה, שהיא בלשון הגמרא במסכת ברכות דף נ"ז עמ' ב': "אחד מששים למיתה".

בהתאם לעקרון זה נבין כי מכיוון שמקור החיים הוא הקב"ה, הרי שכל מה שקרוב אליו – מתבשם, וכל מה שמתרחק ממנו מצחין. על כן, מי שחוטא ובכך מתרחק מן ה' – סובל מריח רע.

גאווה היא התרחקות מה' כפי שנאמר (מסכת סוטה דף ה' עמ' א'): "כל אדם שיש בו גסות הרוח (גאווה), אמר הקב"ה אין אני והוא יכולים לדור בעולם". ממילא, לא יכול היה אליהו הנביא לסבול את ריחו של בעל הגאווה. לעומת זאת, צדיק המתקרב אל הקב"ה, נהנה מרעננות יוצאת דופן ונודף ממנו ריח של חיים. כך מצינו ביחס למשה רבנו כי "לא נס ליחֹה" אף במלאת לו מאה ועשרים שנה. משום כך, האישה השונמית לא הריחה מאלישע ריח של עיפוש הנובע משינה, שכן הקרבה אל מקור החיים האלוקי נסכה בו רעננות, ומעיין של חיי עולם פיכה בתוכו.

מוות שנגזר על החושים אם אין באדם טהרה

את עיפוש המוות ואת לבלוב החיים מריח כל אדם. מדוע אם כן אין כל אדם מריח את ריחו הטוב של דבר מצווה ואת ריחו הרע של חטא?

הרב צבי אלימלך מדינוב בספרו "בני ישששכר" (מאמרי חדש אדר, מאמר ד') מבאר, כי חושיו של האדם מבטאים את כוח החיות שבו. ככל שהאדם יותר ערני וחי, כן חושיו מחודדים יותר. החטא הקדמון של אדם הראשון הביא מוות על האדם. המוות הוא תהליך (כפי שיפורט בדברינו להלן על פרשת וילך), וכבר לפני שלביו הסופיים של המוות, האדם מאבד מכוחם של חושים חיוניים. הראייה מתעמעמת, השמיעה נפגעת וכיו"ב. אבל, חוש הריח לא היה חלק מן החושים שבאמצעותם חטא האדם הראשון. על כן, זהו חוש שאינו מתעמעם עם הגיל. אדרבה, חוש הריח הוא דבר שהנשמה נהנית ממנו ולא הגוף, ומשום כך "חוש זה הוא כוח המתקיים יותר מכל החושים". אולם, אדם החוטא בחטאו שלו, גורם לכך שחלקו הגשמי יגבר על חלקו הרוחני ובכך הוא גורם גם לחוש הריח לחוש רק בדברים גשמיים. בעקבות חטאו נמצא כי הוא יכול להריח רק את הביטוי החיצוני והגשמי של דברים, הבולט מעל פני השטח, אך אין בידו להריח את שורשם הרוחני. על כן, את ריח המוות הנובע מן ההתרחקות מה' בעקבות החטא – אין הוא מריח. הוא יריח רק את התוצאות הפיסיות שייגרמו ע"י המרחק מה', אך לא את שורשה הרוחני של התופעה. כדי שחוש הריח יחזור לאיתנו ויריח אף את שורשה הרוחני של המציאות, על האדם להיות טהור וירא שמיים. אכן, יש קשר ישיר בין חדותו של חוש הריח, לבין הטהרה האישית של האדם והתגברות חלקו הרוחני על חלקו הגשמי. במשנה

במסכת סוטה דף מ"ח עמ' א' מצינו, כי לאחר החורבן בטלה הטהרה וכתוצאה מכך "ניטל הריח". הגמרא שם מביאה כי רב הונא מצא תמר שמנה שיש לה ריח טוב ועטף אותה בבגד. רבה, בנו של רב הונא, הריח את התמר על אף עטיפה זו. אמר לו רב הונא: "בני, טהרה יש בך". הנה כי כן, טהרה היא הגורם לשלימות חוש הריח. הטהרה היא הפועל היוצא מיראת שמיים, כפי שכתוב (תהלים י"ט, י'): "יראת ה' טהורה". יראת שמיים היא הבסיס לדרגתו הרוחנית של האדם ובאמצעותה האדם יכול לחוש בריח של קרבת אלוקים, כפי שנאמר: "והריחו – ביראת ה".

הנה כי כן, מה שקרוב לחיים מלבלב ומריח ומה שמתרחק מן החיים סובל מעיפוש המוות.

ה' הוא מקור החיים וממילא מי שמתקרב אל ה' זוכה שמפכה בו מעיין של חיים והוא מדיף ריח גן עדן. לעומת זאת, מי שמתרחק מן הקב"ה בחטאו, או בגאוותו שמחמתה הוא חושב כי הוא (ולא הקב"ה) מנהל את עולמו, מביא על עצמו זוהמה, עיפוש ורקב, ומדיף צחנה רוחנית. אדם בעל מעלה, הניחן בטהרה וביראת שמיים זוכה להריח את הבסיס הרוחני של התופעות הפיסיות הנובעות מקרבה אלוקית או חלילה מהתרחקות ממעיין החיים האלוקי.

מכאן הגענו לממד חדש בהבנת הקרבנות, וברור כי מכיוון שהם יוצרים קרבה אל ה' והתגברות החלק הרוחני של האדם על חלקו הגשמי, הרי שהם מוגדרים כ"ריח ניחוח לפני ה'".

פרשת שמיני

הסרת ערלת הגוף וערלת הלב

עמידה לפני ה'

בעקבות שבעת ימי המילואים לחנוכת המשכן, בא היום השמיני, שחל בר"ח ניסן, ובו נחנך המזבח.

בני ישראל הצטוו להקריב קרבנות ולאחר מכן הכתוב אומר (ויקרא ט', ה'-ו'): "ויקחו את אשר ציוה משה אל פני אהל מועד, ויקרבו כל העדה **ויעמדו לפני ה'**. ויאמר משה **זה הדבר אשר ציוה ה' תעשו, וירא אליכם כבוד ה'**". מה ציווה משה? "אור החיים" נוקט כי אין לומר שהדבר מתייחס להקרבת קרבנו של אהרן, שהרי נאמר בלשון רבים "תעשו". "אור החיים" מבאר על כן, כי המילים "וירא אליכם כבוד ה'", אינם תוצאה אלא זו הפעולה והכתוב מצווה על בני ישראל "תעשו" ש"ירא אליכם כבוד ה'". מה עליהם לעשות? מבאר "אור החיים" כי עם הקמת המשכן עליהם לשוות לנגד עיניהם כי הם עומדים תמיד לפני ה'.

"ובחינה זו היא השגת תכלית השלימות, כמאמר דוד (תהלים ט"ז, ח'): "שויתי ה' לנגדי תמיד", וכפי שכתב הרמ"א אורח חיים, סימן א': "שויתי ה' לנגדי תמיד הוא כלל גדול בתורה ובמעלות הצדיקים אשר הולכים לפני האלהים, כי אין ישיבת האדם ותנועותיו ועסקיו והוא לבדו בביתו, כישיבתו ותנועותיו ועסקיו והוא לפני מלך גדול, ולא דבורו והרחבת פיו כרצונו והוא עם אנשי ביתו וקרוביו, כדבורו במושב המלך".

לפני ה' – בלי מסך מבדיל

"אור החיים" מוסיף ומבאר כי טמון בדברים ציווי נוסף. לא זו בלבד שהכתוב מצווה על בני ישראל לחוש כי הם עומדים תמיד, ובכל מקום, לפני ה', אלא הציווי הוא להתייצב לפני ה' – בלי מחיצות.

"שלא היה מסך מבדיל בינם לבין ה'", כדכתיב (ישעיה נ"ט, ב'): "עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלוקיכם".

כלומר, עבירות יוצרות מעין מסך החוצץ בין ה' לבין בני ישראל. על כן, הם מצווים בפסוק זה להיות יראים ושלמים כך שיוכלו להתייצב לפני ה', בלא כל חציצה שמונעת מן האור האלוקי לשטוף את נשמתם.

"זה הדבר" – מילת עורלת הלב

איך מסירים מחיצות?

בתרגום יונתן בן עוזיאל מבואר הפסוק "ויאמר משה זה הדבר אשר ציוה ה' תעשו": "העבירו את יצר הרע מלבכם ומיד יתגלה לכם כבוד השכינה של ה'".

בדומה לכך "אור החיים" ממשיך ואומר:

"אחר שכתבתי זה, בא לידי מדרש חז"ל (במדבר רבה י"ב, ח'): **'זה הדבר' – מה הוא זה הדבר? המילה, כפי שנאמר** (יהושע ה', ד'): **'זה הדבר אשר מל יהושע כל העם היוצא ממצרים'. לכאורה, דברי המדרש סתומים וחתומים. וכי באותו יום מל אותם משה, או באותו יום ציוה על המילה? אכן הכוונה היא לערלת ליבם שהיא דבר המבדיל בין ישראל ובין אביהם שבשמים, גם מרחיק אימתו מליבם, וציוה למול ערלת לבבם, ובזה יראה להם כבוד ה' והם דברינו עצמם. שוב בא לידי מדרש אחר בילקוט** (תורת כהנים) **וזה לשונו: 'זה הדבר, אמר להם משה לישראל אותו יצר הרע תעבירו מלבבכם ותהיו כולכם ביראה אחת, ובעצה אחת, לשרת לפני המקום, ותהיה עבודתכם מיוחדת לפניו כפי שנאמר** (דברים י', ט"ז): **'ומלתם את ערלת לבבכם'. ואם עשיתם זה 'וירא אליכם כבוד ה'". והם דברינו עצמם".**

כלומר, כאשר משה ציוה את בני ישראל "זה הדבר אשר ציוה ה' תעשו וירא אליכם כבוד ה'" הכוונה היא למילת ערלת הלב, שהיא החציצה המונעת מן האדם להתייצב לפני ה' מתוך קרבה מוחלטת, בלי שמסך כלשהו יבדיל בינו לבין בוראו. ובכן, מהי ערלת הלב שיש להסיר אותה?

ערלת הלב – היא חמדת העינוג הפיסי

המילה "ערלה" מצויה בכתוב האוסר עלינו ליהנות מפרי במשך שלוש שנים, שנאמר (ויקרא י"ט, כ"ג): "וכי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל וערלתם ערלתו את פריו, שלש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל". מבאר רש"י "וערלתם ערלתו – ואטמתם אטימתו, יהא אטום ונסתם ליהנות ממנו". כלומר, המונח ערלה מבטא אטימה וחסימת גישה. האדם מנוע מליהנות מן האילן בשלוש שנותיו הראשונות, ודרך הגישה של האדם אל האילן נחסמת.

בדומה לכך מבאר "אור החיים" (על דברים ל', ו') את המונח "ערלת הלב" כסתימת דרך הגישה של האדם לאלוקיו וניתוק הזיקה ביניהם.

"וכנגד שמירת מצוות "לא תעשה" אמר (שם): "ומל ה' אלהיך את לבבך". וידוע כי ערלת הלב הוא עשות רֶשע ואהבת הָרֶשע, שליבו של אדם חומד אותו, וכנגדו אמר 'ומל ה' את לבבך' – לאהבה את ה', פירוש שתלביש האהבה אשר תיכֵן בך (ייסד בך, מלשון כַּן ובסיס) התוכן (המייסד) בריאתך בנעימות ידידות חיבת אלהיך".

הווי אומר, כי ערלת הלב היא יצר הרע החומד את הערֶב ואת המענג מבחינה גופנית, ומהווה חציצה מפני הערגה לרוחניות ואהבת ה'. האדם נברא עם אהבה טבעית לבוראו, אך הוא עלול ליצור מחיצה שתמנע אהבה זו ע"י חטאיו המושכים אותו אל עינוגי החלק הגופני שבו.

חטא חוצץ בין האדם לאלוקיו

נמצאנו למדים, כי לחטא יש שתי תוצאות: האחת, היא ההפרה של דבר ה'. השנייה, היא יצירת חציצה בין האדם לבין אלוקיו והימשכות ההוויה של האדם אל עינוגיו הפיסיים של העולם.

כך כותב רבי חיים ויטאל בשם האר"י בספרו "שער הגלגולים" (הקדמה כ"ג): "זה סוד הפסוק: 'כי אם עוונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלוקיכם', כי אותה הקליפה הנעשית מפני העוון, מלבישתו ומבדלת בין הנשמה לבין ה' אלהים שממנה חוצבה. והאור הנמשך אליה מאתו יתברך, אינו נמשך ומאיר בה, מחמת קליפתה אשר סובבת עליה".

ככל שאדם יִצרי יותר הרי שהוא מתרחק ממשיכתו הטבעית לעונג רוחני ומן הקשר הטבעי אל בוראו. התרחקות זו היא מחיצה בינו לבין אלוקיו המקשה עליו להתייצב "לפני ה'".

החטא מנתק את החבל הקושר את הנשמה ליוצרה

רבי שניאור זלמן מלאדי בספרו "תניא" (אגרת התשובה, פרק ה') ממחיש מאוד את הדברים, עת שהוא מבאר את הכתוב (דברים ל"ב, ט'): "כי חלק ה' עמו, יעקב חבל נחלתו": "פירוש כמו חבל, על דרך משל, שראשו אחד קשור למעלה וקצהו למטה". אם אדם חוטא הוא כביכול מנתק את החבל שממנו ניזונה נשמתו "וזהו ענין הכרת, שנכרת ונפסק חבל ההמשכה משֶם הוי"ה".

מכאן החידוש הגדול ביכולת של אדם לחזור בתשובה ולקשור מחדש חבל רוחני שניתק.

ערלת הברית כחציצה בין האדם לאלוקיו

עיון בדברי "אור החיים" מעלה כי יש לדברים ממד נוסף, שהרי הוא מבאר כי זו כוונת מדרש חז"ל במדבר רבה, פרשה י"ב, ח' העוסק במצוות המילה הגופנית של האדם.

במדרש זה מבואר, כי כאשר נאמר "זה הדבר אשר ציווה ה'" – הדברים מכוונים כנגד הציווי "זה הדבר" שנאמר ע"י יהושע עת שמל את בני ישראל מערלתם הגופנית. כך נאמר במדרש האמור:

"אלמלא היו בני ישראל מהולים לא היו יכולים להביט בשכינה אלא נופלים היו, כשם שנפל אברהם שנאמר (בראשית י"ז, ג'): **'ויפול אברם על פניו וידבר אתו אלהים' וכן בבלעם נאמר** (במדבר כ"ד, ד'): **'נופל וגלוי עיניים'. וכן אמר הכתוב** (ויקרא ט', ו'): **'ויאמר משה זה הדבר אשר ציווה ה' תעשו וירא אליכם כבוד ה'".**

מהו 'זה הדבר'? על המילה אמר להם...משל לחנווני אחד שהיה לו אוהב והיה כהן והיה לו טומאה בתוך ביתו של אוהבו והיה מבקש להביאו בתוך ביתו. אמר לו הכהן: 'אם אתה מבקש שאבוא לתוך ביתך שמע לי והסר הטומאה מתוך ביתך'. וכשידע החנווני שאין שם טומאה הלך והביא את הכהן אל ביתו. כך הקב"ה שביקש להיראות לאברהם אוהבו. אך הייתה ערלה תלויה בו. כיון שמל עצמו מיד נגלה אליו, שנאמר (בראשית י"ז, כ"ג): **'בעצם היום הזה נמול אברהם', ואח"כ 'וירא אליו ה'. לפיכך אמר להם משה כי את המילה ציווה האלהים לעשות לאברהם אביכם בעת שביקש להיראות אליו, אף אתם, מי שהוא ערל ימול עצמו, וירא אליכם כבוד ה'".**

נמצא כי ברית המילה, היא הסרת חציצה בין האדם לבין אלוקיו, והערל אינו מסוגל לחוות קרבת אלוקים בקומה שלמה כל עוד שלא מל את ערלתו הגופנית.

מי יעלה לנו השמיימה

בתיקוני זוהר (תיקון ע', דף קל"א עמ' א') **אף מצינו, כי כאשר נאמר** (דברים ל', י"ב): **"מי יעלה לנו השמימה** ויקחה לנו" ראשי התיבות הן "מילה", וסופי התיבות הן יהו"ה". מלאכי החבלה היו מקטרגים כי ישראל לא ייטלו את התורה שיש בה שם הוי"ה. הקטרוג הוסר ע"י כך שיש בהם מילה. ברית המילה היא אפוא

פעולה שמאפשרת את קרבת האדם לאלוקיו, ורק מחמתה הוא יכול להיות רוחני ולהתייצב בפני אלוקיו בלי חציצה. ציוויו של משה לבני ישראל עם חנוכת המשכן עסק אפוא באדם, שיש בידו להיות משכן לאלוקיו בעקבות ברית המילה אם אך יפסיק את הריצה אחר הערֵב והמענג.

נמצאת למד, כי כדי שהאדם יהיה רוחני ומוכן לקדושה, עליו להתרחק מחיים שיש בהם יצריות גשמית ורדיפה אחרי הענוג והערב לגוף, שכן אלו "תרתי דסתרי" (שני דברים סותרים). בהתאם לכך מובן, כי חטא הוא חציצה מפני קשר עם הקב"ה. כמו כן מובן, כי ברית המילה חורגת מפעולה פיסית ויש לה משמעות עמוקה ומסר לאדם, כי יסיר מעצמו שכבות של תאווה גשמית, שהן חציצה מפני קרבת אלוקים מלאה. צורת האדם אינה שלמה, והוא אינו יכול לעמוד בקומתו מול אלוקיו, כל עוד שלא הסיר מעצמו קליפה זו של גשמיות. משום כך, עם חנוכת המשכן ציווה משה את בני ישראל לעשות את הדרוש כדי שייראה אליהם כבוד ה'. הציווי היה להתייצב לפני ה', בלא כל מחיצה, ע"י הסרת ערלת הגוף וערלת הלב.

פרשת תזריע

אשר קידש ידיד מבטן

מה הקשר בין טומאת היולדת לחובת המילה

בטרם שניתנים הציוויים בדבר טהרת אישה מטומאת דם הלידה, חוזר הכתוב על הציווי למול את הבן הנולד. כך נאמר (ויקרא י"ב, א'–ג'): "וידבר ה' אל משה לאמור. דבר אל בני ישראל לאמור, אישה כי תזריע וילדה זכר, וטמאה שבעת ימים כימי נדת דותה תטמא. וביום השמיני, ימול בשר ערלתו". "אור החיים" תמה, למה נשנה כאן הציווי למול "הלא כבר אמרה תורה בפרשת 'לך לך' כל פרטי דיני מילה"? אכן, בפרשה זו נוספו שתי הלכות מחודשות, שנלמדו מהמילים "ביום השמיני", ומהם דרשו חז"ל (מסכת שבת דף קל"ב עמ' א') "ביום" ולא בלילה, "ביום השמיני" אפילו בשבת. ברם, שזו לא סיבה לחזור על הציווי, שהרי ניתן היה לפרט דינים אלו בפרשת "לך לך". מדוע אם כן נשנה הציווי על המילה בפרשה דנא בהקשר של טומאת היולדת?

כמו כן, המפרשים תמהו, מה הקשר בין טומאת הלידה של האם, לבין הציווי למול את הבן שנולד?

כך למשל תמה ה"ספורנו" וביאר, כי החיוב למול חל מן היום השמיני "כי אז התעכל דם הנדות הטמא אשר ממנו ניזון הולד במעי אמו, וטהר הולד להיכנס בברית קודש".

"אור החיים" עמד אף הוא על שאלה זו וביאר את הקשר בין הדברים באופן הנוגע למהותם הפנימית.

דו שיח בין טורנוסרופוס לרבי עקיבא אודות המילה

במדרש תנחומא, פרשת תזריע סימן ה' מובא דו שיח מעניין בין טורנוסרופוס הרשע לבין רבי עקיבא:

טורנוסרופוס שאל: 'אלו מעשים נאים יותר, של הקב"ה או של בשר ודם'?

ענה רבי עקיבא: 'של בשר ודם נאים יותר'.

אמר לו טורנוסרופוס: 'הרי השמיים והארץ, האם יכול אדם לעשות כיוצא בהם'? ענה לו רבי עקיבא: 'לא תאמר לי בדבר שהוא למעלה מן הבריות, שאין שולטים עליו, אלא אמור דברים שהם מצויים בבני אדם'.

אמר לו טורנוסרופוס: 'למה אתם מלים את ערלתכם'?

ענה לו רבי עקיבא: 'ידעתי שעל דבר זה אתה שואלני ולכך הקדמתי ואמרתי לך שמעשי בני אדם נאים משל הקב"ה'. הביא לו רבי עקיבא שיבולים וגלוסקאות (כיכרות לחם).

אמר לו: 'אלו (השיבולים) מעשי הקב"ה ואלו (הכיכרות) מעשי ידי אדם'.

אמר לו: 'אין אלו (הכיכרות) נאים יותר מן השיבולים'?

אמר לו טורנוסרופוס: 'אם הקב"ה חפץ במילה למה אין הוולד יוצא מהול ממעי אמו'?

ענה לו רבי עקיבא: 'ולמה חבל הטבור יוצא עימו והוא תלוי בבטנו ואימו חותכת אותו? ומה שאתה אומר למה אינו יוצא מהול? לפי שלא נתן הקב"ה את המצוות לישראל אלא לצרף אותם באמצעות מצוות אלו (מלשון צורף, המזקק את הכסף הגולמי מסיגי הפסולת והופך אותו לכסף טהור), ועל כך אמר דוד (תהלים י"ח, ל"א): "כל אמרת ה' צרופה".

מדוע נולד אדם כשהוא ערל ומה מקור הערלה

"אור החיים" מעלה שורה של תמיהות בעקבות דו שיח זה:

א. טורנוסרופוס שמע מרבי עקיבא כי האדם עושה כיכרות מן השיבולים, אך לא הסתפק בתשובה זו ושאל מדוע אין הקב"ה יוצר את האדם כשהוא מהול? לכאורה, איזו שאלה זו? הן ראינו כי העולם לא נברא מושלם ותפקיד האדם הוא להשלימו. הקב"ה בורא חיטים והאדם הוא שנדרש לאפות מהן לחם. מה הוסיף אפוא טורנוסרופוס לשאול?

ב. אין זאת אלא שתשובת רבי עקיבא לא סיפקה את טורנוסרופוס מכיוון ש"בשיבולים מה שחסר בהם מהתיקון הוא לצד אשר יאות לבני אדם הם ילכו ויתקנו הנאות להם, מה שאין כן המילה היא חפצי שמים, אם כן יעשה ה' רצונו כרצונו". כלומר, אם משהו לא מספק את צורכי האדם, הרי שהוא עמל להשלים אותו. אבל, ברית מילה נועדה לעשות את האדם שלם יותר מבחינה רוחנית, ולא פיסית. אין זה צורך האדם אלא צורך של הקב"ה החפץ בקיומו של אדם ראוי יותר. אם זהו צורך של הקב"ה, מדוע לא יצר הקב"ה את האדם כשהוא מהול?

ג. על כך השיב רבי עקיבא, כי הדבר נעשה כדי "לצרף בהם את ישראל". ברם, "אור החיים" שואל: "תשובה זו סתומה וחתומה", שכן אין כאן ציווי לעשות משהו מוסרי שמתקן את הליכות האדם, אלא משהו שמתקן את גופו. מדוע ברא הקב"ה גוף שהאדם צריך לתקנו? דרכו של עולם שהאדם מתקן במציאות הפיסית רק את מה שאינו מספק את צרכיו. אבל, מה שקלוקל בעיני הקב"ה, יש אכן להבין מדוע נברא כך?

ד. "אור החיים" מעלה תמיהה נוספת: כל דבר שנולד – מקבל את תבנית מולידו. מדוע אפוא נולדים ילדים ערלים אחרי דורות כה רבים של כריתת הערלה? במיוחד קשה הדבר ביחס למי שנולד מהול ועם זאת בניו נולדים ערלים? כך למשל על משה רבינו נאמר (שמות ב', ב'): "ותרא אותו כי טוב הוא" ודרשו חז"ל, במסכת סוטה דף י"ב עמ' א', כי משה נולד כשהוא מהול. על אף זאת, ילד משה בן ערל שנאמר (שמות ד', כ"ה): "ותקח צפורה צור ותכרות את ערלת בנה". מהיכן באה ערלה זו?

קליפה פיסית לתכונת נפש מסואבת שאינה קיימת מלכתחילה

"אור החיים" מחדש חידוש מפליג בדבר הצורך בברית המילה:

הערלה היא קליפה פיסית לתכונת נפש מסואבת. "כל הגוף אינו אלא נרתיק לנפש, והנרתיק יודיע את מה שבתוכו". כלומר, יודעים מה תוכן החבילה לפי האריזה.

כאשר עַם ישראל מסיר את הערלה, הדבר מלמד כי אין לו צורך באריזה לתכונת נפש שלילית, שכן זו כלל אינה קיימת בעם הזה מלכתחילה.

יסוד לחידוש זה מצוי במשנה במסכת נדרים דף ל"א עמ' ב', כי מי שנודר נדר שלא ליהנות מערלים "מותר בערלי ישראל ואסור במולי עובדי כוכבים". כמו כן, אם אדם נדר שלא ליהנות ממי שנימול הרי שהוא "אסור בערלי ישראל ומותר במולי עובדי כוכבים, שאין הערלה קרויה אלא על שם עובדי כוכבים, שנאמר (ירמיהו ט', כ"ה): "כי כל הגוים ערלים". נמצא כי ישראל שיש לו ערלה פיסית נקרא "מהול" ואילו גוי נקרא "ערל" גם לאחר שהסיר מעצמו את הערלה הפיסית. הווי אומר, כי הערלה אינה סיבת הטהרה, אלא רק סימן לתכונת נפש. אצל עם ישראל תכונת הסיאוב לא קיימת. על כן, מסירים את הערלה הפיסית שהיא האריזה לתכונת נפש שאינה קיימת מלכתחילה.

ברם, אם תכונה זו לא קיימת, שבה ומסתערת עלינו במלוא תקפה שאלתו של טורנוסרופוס את רבי עקיבא: לשם מה נולד ילד יהודי כשהוא ערל?

מהלך מובנה אודות החטא הקדמון והשלכותיו

"אור החיים" מתווה בתשובה לכך מהלך שלם ואומר עליו: "אשכילך בדבר האלהים" כדלהלן:

א. חז"ל אמרו במדרש תנחומא (פרשת נח סימן ה') כי "אדם הראשון נולד מהול".

ב. הטעם לכך שאדם הראשון נולד בלי ערלה, נעוץ בכך שבאדם הראשון עם בריאתו לא הייתה כל תכונת נפש מסואבת. ממילא, הוא לא היה זקוק לאריזה גופנית לתכונת הסיאוב, שלא הייתה קיימת בו.

"בריאת אדם הראשון היתה בריאה תמה (שלמה) בבחינת הקדושה משוללת מכל רע, ולזה לא היתה בתכונתו בחינת הערלה".

ג. לאחר שאדם הראשון חטא בחטא עץ הדעת, קנה היצר הרע שביתה בנפשו. מכאן ואילך האדם הפך להיות יצרי. החלטותיו אינן נובעות רק מהיגיון ומהבחנה בין מועיל למזיק, אלא הוא תר אחר מה שערֵב, נוח ומענג. נשתלה בו תכונת נפש מסואבת של תאווה. משכך, נוספה בו ערלה, שהיא הקליפה החיצונית לתכונת נפש זו. כך מצינו במסכת סנהדרין דף ל"ח עמ' ב': "אדם הראשון מושך בערלתו היה". "אור החיים" מבאר: "בסיבת החטא משך בערלתו ונולדה בו בחינת הערלה". כלומר, ע"י חטאו נמשכה עליו קליפה פיסית זו, ככלי להכלת תכונת הנפש המסואבת, שהתפתחה עם החטא הקדמון.

ד. הווי אומר כי ה' ברא מלכתחילה את האדם בלא ערלה והאדם הוא אשר הלביש את נפשו בערלה זו ע"י חטא אדם הראשון. חטא זה פעל לדורי דורות, שהרי "כל הנפשות תלויות באדם הראשון" שהוא שורש כל הנפשות, כפי שאמרו חז"ל (מדרש תנחומא, כי תשא י"ב), וממילא כולם טעמו טעם חטא, ועליהם למרֵק עצמם ממנו.

ה. החטא של אדם הראשון יצר ערבוב של טוב ורע בבריאה כולה ו"נזרע זרע רע בכל ממשלתו". בעקבות החטא, דבק הרע בטוב, ובכל נברא יש חלק מסואב שיש צורך להפרידו כדי לזקק את הטוב מהרע. תפקיד האדם בעקבות החטא הוא על כן, להפריד טוב מרע בכל נברא.

ו. כך למשל "תוציא הארץ פריה בקליפות רבות", ואין אדם יכול ליהנות מן החיטה עד שהוא עושה בה עשר מלאכות, כמפורט במסכת שבת דף ע"ג עמ' א': חורש; זורע; קוצר; מעמר (איסוף גידולי קרקע תלושים במקום גידולם); דש (פירוק והפרדת גידולי קרקע מן הפסולת הצומחת

עמהם); זורה (הפרדת פסולת מאוכל על ידי זרייה לרוח); בורר (הפרדת אוכל ופסולת המעורבים, זה מזה); טוחן; מרקד (הפרדת פסולת מאוכל על ידי כלי מנוקב); לש ולבסוף אופה. מלאכות אלה מקבילות לעשר קללות שנתקללה האדמה, כפי שמצינו בזוהר חלק ג', דף רמ"ג עמ' ב'.

ז. ממילא מובן, כי לעתיד לבוא כשתתקיים נבואתו של הנביא זכריה (י"ג, ב'): "והיה ביום ההוא נאום ה' צבאות אכרית את שמות העצבים מן הארץ ולא יזכרו עוד, וגם את הנביאים ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ". הרי שבהיעדר סיאוב רוחני, תתייתר מאליה הקליפה הגשמית והארץ תפסיק להוציא דברים שמעורב בהם רע עם טוב. על כן, אמרו חז"ל במסכת שבת, דף ל' עמ' ב' כי "עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות (כיכרות) וכלי מילת (בגדים)". כלומר, לא יהיה צורך עוד בעשר המלאכות של האדם המפרידות רע מטוב, והארץ מעצמה תצמיח לחם, חלף תבואה בקליפתה.

ח. זו הייתה כוונתו העמוקה של רבי עקיבא עת שהראה לטורנוסרופוס שיבולים וכיכרות והסביר לו כי האדם הוא שצריך לטרוח רבות עד שהוא מתקין כיכרות מן השיבולים שהצמיחה האדמה. רבי עקיבא הסביר בכך, שמאז החטא הקדמון התקלקלה הבריאה והאדם גרם לכך שהרע מעורה בטוב. "בחינת הרע אשר דבקה בנפש אדם הראשון טומאתה מלאה ארץ" ומוטל על האדם להפריד את הבר מהמוץ ולעמול להפוך חיטים לכיכרות לחם. מאותה סיבה עצמה נולד האדם ערל, שכן הוא החדיר סיאוב בנפשו והיצרים הכמהים לערֶב, לנוח ולמענג מפכים בו בעוז. ממילא, יש קליפה גופנית המעטרת את גופו של האדם, ועליו להסיר אותה כדי להפריד רע מטוב.

ט. על כך שאל טורנוסרופוס שנית את רבי עקיבא, הן אפיית הפת היא תיקון של דבר שנחוץ לאדם, לכן מוטל עליו לעסוק בכך. אבל, הערלה היא דבר שהקב"ה אינו חפץ בו ואם כן, מדוע אין הוא מתקן את נפש האדם יחד עם גופו? מדוע שהקב"ה לא "יסיר הכתמים והפגמים, ויטהר הנפש עם הבשר"?

י. על כך השיב לו רבי עקיבא כי כל המצוות שנתן ה' לישראל אינם אלא לצרף ולנקות את הסיגים אשר גרם החטא הקדמון. מצוות לא תעשה נועדו להסיר את תחלואי הנפש ומצוות עשה נועדו להאיר לנפש, שכן על ידי החטא הקדמון הוחשכו מאורי הנפש כפי שנאמר (משלי ו', כ"ג): "כי נר מצוה ותורה אור". "וענין זה אין ה' עושהו, מכיוון שהאדם הוא שגרם את הרע

ע"י חטאו והוא ישא את עונו. מה מקום יש לומר לה' הסר מעלי הבגדים הצואים שהלבשתי עצמי?" כלומר, מכיוון שהאדם חטא והחדיר בעצמו ממד של יצריות וסיאוב, הרי שזהו תפקידו שלו לזכך את עצמו, להתנקות ולהפריד את הטוב מקליפות הרע שדבקו בו.

יא. יתירה מכך, אם ניטול מן האדם את התפקיד של הסרת הרע מהטוב, והקב"ה הוא שיסיר את התיעוב מנפש האדם ומגופו, אם כן, אין שכר ואין עונש. השכר שאדם מקבל נובע מכך שבידו בחירה בין טוב ורע המעורבבים זה בזה ומצויים בפניו. היצריות והשאיפה אל הערֵב, הנוח והמענג נחוצים כדי שהאדם יוכל להתגבר עליהם ולבחור בנכון, במועיל, במוסרי, ברוחני ובקדוש. אם יעשה כן, יקבל שכר בדין ובצדק על בחירתו זו ועל העמידה בקשיים שיצריו הציבו בפניו.

יב. לפי דרך הילוך זו נמצא, כי הטעם לכך שהאדם נברא עם ערלה, נעוץ ב"חטא הקדמון שנדבק בנפש ותולדתו בעור הבשר". אין זה עניין של תורשה, וגם לאחר דורות של הסרת הערלה היא שבה וחוזרת בכל פעם. בן של אדם שנולד מהול ומזוכך, נולד ערל, שכן האנושות לא הגיעה למצב של תיקון חטאו של אדם הראשון, ואנו חיים במציאות של רע הדבק בטוב, כשתפקיד האדם הוא לתקן את החטא הקדמון ולהפריד את הרע מהטוב, כדי שיקבל שכר בגין בחירתו זו.

יג. אצל אומות העולם, היצריות דבקה באדם וקומתם הרוחנית בעקבות החטא אינה בת תקומה. הערלה משקפת תכונת נפש מסואבת, שהיא חלק בלתי נפרד מהם. לכן, אין הם מצווים להסיר את הערלה מהגוף, וגם אם יעשו כן לא יפעלו מאומה, שכן הנפש מסואבת והסרת האריזה לא מתקנת את הפנימיות. משום כך נאמר כי "כל הגוים ערלים" ולא מועילה להם ברית המילה.

יד. לעומת זאת, אצל עם ישראל הסיאוב היצרי אינו חלק מובנה בנפש, אלא חלק חיצוני ונפרד שאפשר וחובה להיפרד ממנו. על כן, אין להם צורך בקליפת הגוף שנועדה להיות כלי לעטיפת חלק זה של הנפש. משום כך "ציווה ה' את בני ישראל לכרות מגופם בחינת הרע, שבזה יתמרק בחינת הרע מהנפש וטהרה". ממילא מובן, כי ישראל אף אם לא מל את הערלה הפיסית – נקרא "מהול". נפשו טהורה היא ועדייה לגדולות. היא נכונה לטהרה. הסיאוב חיצוני לה ואינו חלק ממהותה.

אשר קידש ידיד מבטן

במסכת שבת, דף קל"ז עמ' ב' נאמר כי לאחר ברית המילה יש לברך: "אשר קידש ידיד מבטן, וחוק בשארו שם, וצאצאיו חתם באות ברית קודש. על כן בשכר זאת, אל חי חלקנו, צווה להציל ידידות שארינו משחת, למען בריתו אשר שם בבשרנו, ברוך אתה ה' כורת הברית".

את פשר המונח "אשר קידש ידיד מבטן" מבאר רש"י כמכוון ליצחק אבינו, שהתקדש מבטן, שכן "קודם שנולד יצחק נתקדש למצווה זו, שנאמר (בראשית י"ז, י"ט): 'ויאמר אלהים אבל שרה אשתך יולדת לך בן וקראת את שמו יצחק, והקמתי את בריתי אתו לברית עולם לזרעו אחריו'".

כלומר, בעוד שאברהם חי תשעים ותשע שנים כשהוא ערל, הרי שהציווי למול את יצחק נאמר עוד קודם ללידתו. הטעם לכך הוא, שאברהם הגיע לדרגה שבה האדם מסוגל להפריד את הסיאוב מנשמתו. מכאן ואילך אין התאווה חלק מובנה ומוטמע בנפש. הסיאוב התאווני הוא חיצוני ובר הפרדה. ממילא, אין כבר צורך בקליפה החיצונית שתעטוף חלק זה בנפש והערלה מיותרת. על כן, יצחק שכבר נולד עם נפש מתוקנת ומרוממת, פרי תורשה מאברהם בדרגתו הנעלה, מצווה על הברית עוד בטרם שנולד, וזוהי הברכה של "אשר קידש ידיד מבטן".

אברהם לא יכול היה למול עצמו בטרם שצווה על כך

בהתאם לכך מובן מדוע אברהם לא מל את עצמו במשך תשעים ותשע שנים, על אף שחז"ל לימדונו במסכת יומא דף כ"ח עמ' ב' כי האבות קיימו את התורה גם קודם שזו ניתנה בהר סיני. אברהם לא מל עד לשלב שבו הנפש מרוממת והסיאוב אינו חלק ממנה, שכן באדם שלא הגיע לשלב זה לא מועילה ברית המילה. אדרבה, עד לשלב זה אילו היה אברהם מל, הוא היה סתם חובל בגופו שלא כדין. לערלה שהיה מסיר אברהם בטרם שהצטווה על כך לא היה דין "ערלה", שהיא קליפה חיצונית שהצטווה להסיר רק מי שנשמתו שלמה בלעדיה. הסרת הקליפה לא תועיל כל עוד שהנפש לא הגיעה לדרגת טהרה ראויה מחטא אדם הראשון ומן הערבוב של רע וטוב בכל ממדי הבריאה.

הקשר הפנימי בין "בצער תלדי בנים" לבין מצוות המילה

בהתאם לכך מובן, מדוע נזכרת המילה שוב בפרשתנו ביחד עם הציווי להיטהר מדם הלידה. הקשר בין שני הדברים מקבל ממד אחר, עת שאנו מבינים כי אלו שני דברים שסיבתם אחת היא – החטא הקדמון. חטא זה גרם לערבוב של רע וטוב

בכל ממדי ההוויה ומחמתו נגזר על אדם "בזיעת אפיך תאכל לחם" ועליו לעמול קשות עד שהוא עושה לחם מחיטה. מאותה סיבה נגזר על האישה "בצער תלדי בנים" עליה להקיז מדמה עד אשר היא מוציאה מעצמה את פרי בטנה. הדם הניגר בלידה הוא אפוא המקבילה של ההפרדה של בר מן המוץ. נמצא, כי כשם שערלה נובעת מחטא שגרם לרע לדבוק בטוב, באופן שהסיאוב דבוק בנפש האדם וביטויו הפיסי הוא קליפת הערלה, כך גם דם הלידה נובע בשורשו מאותה תופעה.

הנה כי כן, הערלה היא ביטוי חיצוני לחלק המסואב בנפש האדם. אדם הראשון בטרם החטא הראשון נוצר כשהוא שלם בנפשו וממילא נוצר מהול. החטא הקדמון של האדם הוא שגרם להחדרת ממד של יצריות ותאווה לכל מה שהוא ערב, נוח ומענג. ממד זה בנפש האדם בא חרף הכרעה שכלית החותרת לטוב ולמועיל, למוסרי ולנכון. החטא הקדמון גרם לכך שהרע דבק בטוב ומעורב בו. תפקיד האדם בכל הדורות מאז החטא הקדמון הוא על כן, לבור את הבר מהמוץ. תופעה זו דבקה בבריאה כולה. מכאן ואילך אפילו חיטה היוצאת מן האדמה, מולבשת בקליפה, וצריך עשר מלאכות כדי להביאה למצב של כיכר הראוי לאכילה.

אבל, אברהם אבינו הגיע לדרגה שבה החלק היצרי לא היה עוד חלק בלתי נפרד מן הנפש.

הסיאוב צמוד לטוב, אך נפרד ממנו וחיצוני לו. אין זו שלמות אחת. אפשר להסיר את ערלת הלב והיא לא מהווה חלק מהגדרת המהות של היהודי. על כן, הקליפה הגופנית של סיאוב זה מיותרת וראויה להסרה.

הווי אומר כי המהות הפנימית של מצוות המילה היא, שהקדושה מבטן של בן ישראל מייתרת את הערלה. זו משמעותה של ברכת המילה: "אשר קידש ידיד מבטן".

פרשת מצורע

רפואת הנפש ורפואת הגוף

תורת המצורע – כתורה כללית

התורה מפרטת את סדר טהרתו של אדם אשר לקה בצרעת ועברו עליו ימי הסגר בהיותו מבודד. הכתוב אומר (ויקרא י"ד, א'–ב'): "וידבר ה' אל משה לאמור. זאת תהיה תורת המצורע ביום טהרתו, והובא אל הכהן".

"אור החיים" שואל לשם מה נדרשת התורה להקדמה האומרת: "זאת תהיה תורת המצורע", ואינה מפרטת במישרין את דיני הטהרה?

לכאורה "כל הכתוב מיותר, ולא היה לו לומר אלא כי ייטהר המצורע והובא אל הכהן"? מן המילים "זאת תהיה תורת" משמע, כי עסקינן בתורה שלמה ובדבר המלמד על הכלל, ולא בדין נקודתי וממוקד הנוגע לצרעת בלבד.

מהי התורה הכללית שמלמדת אותנו פרשה זו?

תורת ה' כרפואת הגוף?

פרשת טהרת המצורע מעוררת קושי מהותי עקרוני. מדוע עוסקת התורה בריפוי של חולי גופני?

ככלל, התורה עוסקת בטהרת הנשמה ולא בבריאות הגוף. אדרבה, הלכה פסוקה היא ברמב"ם בהלכות עבודת כוכבים פרק י"א הלכה ב', כי "הלוחש על המכה וקורא פסוק מן התורה וכן הקורא על התינוק שלא יבעת, והמניח ספר תורה או תפילין על הקטן בשביל שיישן, לא די להם שהם בכלל מנחשים וחוברים, אלא שהם בכלל הכופרים בתורה. **שהם עושים דברי תורה רפואת גוף ואינם אלא רפואת נפשות, שנאמר** (משלי ג', כ"ב): **'ויהיו חיים לנפשך'**".

שאלה זו עתיקה היא והועלתה ע"י רבי יצחק קארו (סבו של רבי יוסף קארו, מחבר ה"שולחן ערוך") בספרו "תולדות יצחק" על ויקרא י"ד, ב': "זה ההתעסקות אינו נאה לתורתנו הקדושה, שאינה מתעסקת אלא בחליי הנפש ולא בחליי הגוף, וריפוי הצרעת יאה למלאכת הרפואה, שכוונתה היא להודיע דרך בריאות הגוף".

אין הערוד ממית אלא החטא ממית

"אור החיים" משיב על קושי זה תוך שהוא עומד על יסוד אמוני חשוב. לדבריו, מדובר בתורה כללית, שכן טהרת הצרעת היא דוגמא לעיקרון, לפיו חולי אינו פועל יוצא ממצב גופני אלא תוצאה הנובעת ממצב רוחני. בבחינת המסופר ע"י חז"ל במסכת ברכות דף ל"ג עמ' א': "מעשה במקום אחד, שהיה ערוד (בעל חיים ארסי) והיה מזיק את הבריות. באו והודיעו לרבי חנינא בן דוסא. אמר להם רבי חנינא 'הראו לי את חורו' (מאורתו). הראוהו את חורו. הניח רבי חנינא בן דוסא את עקבו על פי החור. יצא הערוד ונשכו – ומת הערוד. נטלו רבי חנינא על כתפו והביאו לבית המדרש. אמר להם: 'ראו בָּנַי, **אין ערוד ממית אלא החטא ממית**'. באותה שעה אמרו: 'אוי לו לאדם שפגע בו ערוד, ואוי לו לערוד שפגע בו רבי חנינא בן דוסא'". נמחיש גם באמצעות דוגמא מן הדור האחרון. סיפרו לאחד מגדולי ישראל, כי פלוני לקה בדלקת ריאות בחנוכה, עת שנחשף לרוח קרה. "לא ולא" אמר. "הוא התקרר כבר בראש השנה. בחנוכה הרוח רק הוציאה לפועל את הדין שנגזר עליו – בזמן שספרי חיים וספרי מתים היו פתוחים".

טהרת המצורע הפוכה מדרכה של הרפואה הטבעית

בהתאם לעיקרון זה מבאר "אור החיים" את הפרשה העוסקת בטהרת המצורע. צרעת היא זיהום המבטא כשל חיסוני, הנובע בדרך כלל מרוח ירודה. דיכאון מדכא גם את מערכת החיסון. ובלשונו של "אור החיים": "הצרעת כפי הטבע תכונתה תתהווה מעפשות וזיהום הגוף ותגבורת המרה השחורה, אשר תתגבר באדם. דבר זה יסובבנו (מסב) עיצבון וצרת הלב ושיממון השכל". בהתאם לכך מחייב ההיגיון, כי המצורע המבקש להירפא בדרך טבעית, ישמור על שמחת חיים, ירחיק מעצמו עצב ויעשה דברים המרחיבים לבו של אדם ומשמחים אותו. ברם, שהתורה ציוותה על המצורע להיכנס לבידוד ולהסגר, שזהו דבר שמרבה את הדיכאון. בתורה נאמר (ויקרא י"ג, מ"ה): "והצרוע אשר בו הנגע בגדיו יהיו פרומים, וראשו יהיה פרוע, ועל שפם יעטה, וטמא טמא יקרא". מבאר רש"י כי אם מתקרבים אל המצורע הרי שהוא "משמיע שהוא טמא ויפרשו ממנו".

לפי הטבע דברים אלו "מנוגדים לרפואת סיבת הנגע. אדרבה, הם יולידו את הנגע מחדש".

ממילא, אם נראה כי המצורע נרפא מצרעתו אחרי שעשה מעשים אלו, אות הוא כי אין זו רפואה טבעית, אלא החטא שעמד בבסיס המחלה – הוא שנרפא, וממילא נרפא עימו גם הסממן החיצוני של החטא, שהוא החולי.

המחשבה כי החולי הוא עניין טבעי מסכלת את תהליך הריפוי

חז"ל לימדו אותנו בגמרא במסכת ערכין דף ט"ז עמ' א' כי "על שבעה דברים נגעים באים: על לשון הרע, על שפיכות דמים, על שבועת שווא, על גילוי עריות, על גסות הרוח (גאווה), על הגזל ועל צרות העין". במדרש (ילקוט שמעוני, ויקרא רמז תקנ"ז) מבואר, כי המילה "מצורע" מבטאת שילוב בין שתי מילים "מוציא-רע". כלומר, מצורע הוא אדם המוציא מעצמו דיבור רע. הרוע בוקע ממנו, מפיו ומעומקי ההוויה והמחשבה. בעשותו כן, פורץ הרוע גם את כל מסכי הגוף ומתבטא בנגע בעור, שהוא המסכה העוטה את האדם.

הדרך להירפא מן הצרעת היא אפוא ע"י כך שהאדם יֵשב בדד, ויעשה לעצמו את חשבון הנפש שלו בעקבות חטאיו, ישוב בתשובה שלמה ואזי יירפא. בישיבתו זו, בבדידות מזהרת, כשהוא טמא ומנוגע, רחוק מכל אדם, פרום בגדים ולא מגולח, האדם נכנע מאד, מתחרט על עוונו ומקבל עליו להיזהר מן החטא של דיבור לשון הרע. אבל, לשם כך נדרשת מצדו אמונה, כי מה שגרם לנגע הוא החטא. מה שעומד לרועץ ומונע מאדם לשוב בתשובה, היא המחשבה של הנגוע בצרעת, כי הוא לקה במחלה בדרך הטבע ולא מחמת חטא. החשש הוא כי המצורע יסבור ש"חולי טבעי הוא, אשר יקרה לאדם, ובאמור לו כי הוא זה (הצרעת) בשביל לשון הרע – לא יאמין ולא יצדיק הדברים".

תהליך טבעי הופכי כדי להביא להכרה בסיבת החולי

"אור החיים" מבאר בהתאם לכך כי התורה ציוותה לעשות פעולות לטהרת המצורע, שהן **הפוכות** לדרך הרפואה הטבעית. הפעולות שהוא עושה מחמירות את הדיכאון ולכן מקשות עוד יותר על מערכת החיסון הטבעית. ממילא, מצורע שנטהר יבין כי החטא הוא שגרם לצרעת, וכי הנגע בא מאת ה' ולא מאת הטבע, שאינו אלא יד ה'.

"הכרת הדבר והוכחתו היא ביום טהרתו, עת שייראה כי הוא נטהר על אף שעשה דברים שמעצימים את חוליו. בזה יידע כי תורת לשונו הרע היא שגרמה לנגע ולא מקרה טבעי כדעת חושבי מחשבות אוון".

רבי יצחק קארו בספרו "תולדות יצחק" שם, מוסיף ומבאר, כי זו משמעות הפסוק: "זאת תהיה תורת המצורע ביום טהרתו **והובא אל הכהן**". מי שחולה בחולי פיסי הולך לרופא ולא לכהן. אל הכהן הולכים כשמבינים כי החולי של הגוף הוא סממן בעלמא לתופעה ששורשה בחולי הנפש.

אכן: "כל הרופאים הטבעיים שיש בעולם לא ירפאו זה החולי, שכן הרופאים אולי יוכלו לרפא את חולי הצרעת כשהוא נובע מסיבה טבעית. אבל כשהסיבה אינה טבעית אלא נפשית, מן הנמנע שידעו הרופאים לרפא אותה, אלא צריך רופא נפשי והוא הכהן".

רפואת הנפש היא ריפוי הנגע בשורשו

"אור החיים" מבאר כי המילה "מן" יכולה לבטא "מתוך" ויכולה לבטא "מחמת". כמו "יתרון האור מן החושך", שמשמעה יתרון האור שמתעצם **מחמת** ההשוואה לחושך שקדם לו.

ממילא, כאשר נאמר (ויקרא י"ד, ג'): "ויצא הכהן אל מחוץ למחנה, וראה הכהן והנה נרפא נגע הצרעת **מן** הצרוע". הכוונה היא, כי "מן הצרוע באה רפואתו ששב ורפא לו". כלומר, מחמת הצרעת עצמה, נוצרה רפואה. הכיצד? מכיוון שאלמלא פרץ הרוע הפנימי החוצה ובקע את המעטה הגופני של עור האדם המכסה את גופו, לא היה האיש שב בתשובה. אילו המשיך בשגרת חייו הוא לא היה מתקן את נפשו מן הנגע הפנימי שפשה בו, שהוא מקור החולי. הצרעת הניבה אפוא תהליך טוב של רפואת הנפש, שהיא ריפוי הנגע בשורשו, המניב כסממן חיצוני את רפואת הגוף.

בדומה לכך כתב רבי משה אלשיך בספר "תורת משה" על ויקרא י"ד, א'–ג':

"באה תורת ה' תמימה ללמדנו דעת, למען נשכיל לשית לבבנו על דרכנו, יומם ולילה לא נשבות לחפש דרכנו ולרפא נפשנו מכל תחלואיה, אשר חלו בה עונותינו, כי מכף רגל ועד ראש אין בה מתום. ואין איש שם על לב לומר מה עשיתי, כי נשמה שניתנה בי טהורה, במעשיי טמאתיה, הגאלתיה והחליתיה, מי ירפא לה. על כן, לעוררנו מתרדמת משובתנו, בא האלוקים במקראי קודש אלה, להעמידנו על ארוכת אמיתת חלאי הנפש".

האלשיך מוסיף עוד, כי הסממן החיצוני מלמד על המקור הפנימי ויש ללמוד מרפואת הנגע הגשמי על רפואת הנגע הרוחני. לאמור: בונים זמן רב והורסים ברגע. כמו כן, לחלות בחולי הגוף אפשר חלילה ברגע אחד. אבל הריפוי – הוא תהליך ארוך. "כך המה דברי עוונות. בתגרת היצר ימהרו לבוא, אך בהינשאם מעל האדם יתנהגו בכבדות. לא יסורו ממנו בפעם אחת, עד שיכבסם כיבוס אחר כיבוס ורחיצה אחר רחיצה, עד תום צרבת כתמי חלאת טומאת העוון אשר נכתם בנפש החוטאת, עד בלתי השאיר שריד".

בדורנו שאין דרך לטהרה רוחנית – לא פורץ הנגע מן הנפש אל הגוף

בהתאם לדברי "אור החיים" הללו נמצא, כי תכלית נגע הצרעת היא התשובה שבאה בעקבותיו, כאשר נעשה תהליך טיהור הנוגד את דרך הטבע, ואף על פי כן האדם נרפא ומסיק מכך, כי החטא הוא שגרם לו את החולי ועל כן שב הוא מחטאו בכל ליבו. מכאן עולה, כי בזמננו, לאחר שאין לנו בית המקדש ואין קרבנות שיקריב המצורע ביום טהרתו, ואין כהן שיטהרו, הרי שגם אין מקום לנגע הצרעת. מה שלא מביא לתשובה, מאבד את תכליתו וייעודו וממילא בהעדר טעם לקיומו, הוא לא מתרחש. אכן, כך מסיק ה"חפץ חיים" (בספר "שמירת הלשון", חלק א', שער הזכירה – פרק ו') ומבאר: "כי הנגע והצרעת דבוקה בנפש". את הפסוק (משלי כ"א, כ"ג): "שומר פיו ולשונו שומר **מצרות** נפשו" דרשו חז"ל (ילקוט שמעוני, פרשת מצורע): "שומר **מצרעת** נפשו". בהעדר דרכי טהרה אלו נמצא כי אילו היה הקב"ה מביא את הנגעים על גופו של מדבר לשון הרע הוא היה סבור שזהו עניין טבעי וממילא "היה נשאר בטומאתו לעד. ולא היה אפשר לו להינקות מזה. על כן, נשארה טומאת הנגע שבא על ידי חטא זה, דבוקה רק בנפשו ואין בולטת על גופו מבחוץ".

ה"חפץ חיים" מסכם על כן באמירה, כי על אף שהקב"ה "מחפה עליו בזה העולם ואינו מראה קלונו לכל. על כל פנים, אחר פטירתו, כשתצא הנפש מהגוף, תתגלה זוהמת צרעתו לעיני כל, ובוודאי לא יוכל לבוא כשהוא מנוגע אל היכל ה' בגן עדן ויצטרך לשבת בדד למעלה חוץ למחנה ישראל".

הנה כי כן, מדברי "אור החיים" נמצאנו למדים, כי יש קשר ישיר בין גוף לנפש. המצב הרוחני של האדם משפיע על גופו, שכן הקב"ה מביא על אדם עונש גופני כתוצאה מחטאיו, כדי שיחזור בתשובה. מכאן מסיק ה"חפץ חיים" כי אם הנגע הגשמי לא יביא לטהרת נפשו, אין המצב הרוחני מביא בהכרח לנגע הגוף. אבל, החכם עיניו בראשו.

פרשת אחרי מות

פנימיות השכלת המושכל

מיתת בני אהרן כפתיח בלתי מובן

ה' מוסר למשה את דבר האיסור החל על כהן להיכנס למשכן כשהוא שתוי יין. לפרשה זו הקדים הכתוב אמירה, שנראה לכאורה כי פשרה לא ברור.

כך נאמר (ויקרא ט"ז, א'–ב'): "וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן, בקרבתם לפני ה' וימתו. ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבא בכל עת אל הקודש מבית לפרוכת, אל פני הכפורת אשר על הארון ולא ימות כי בענן אראה על הכפורת".

"אור החיים" מעיר כי לשון הכתוב צריכה עיון בלא פחות מחמש זוויות כדלהלן:

א. "**וידבר ה'** אל משה" – "מה נאמר לו בדיבור זה". הרי אח"כ בפסוק ב' נאמר שוב: "**ויאמר ה'** אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבא בכל עת אל הקודש". מה אם כן נשוא הדיבור שנאמר בפסוק א'?

ב. "**אחרי מות שני בני אהרן**" – "לאיזה ענין ישמיענו הכתוב היות דיבור זה אחרי מות בני אהרן? מה לי אחרי מה לי קודם".

ג. "**בקרבתם לפני ה'**" – לשם מה חשוב לומר כי בני אהרן מתו מחמת קרבתם אל ה'? במה נוגע דבר זה לאיסור המוטל על הכוהנים להיכנס למקדש שתויי יין?

אין לומר כי הכתוב בא לחדש כי בני אהרן מתו מכיוון שהתקרבו אל ה', שהרי סיבת מותם כבר בוארה לעיל (ויקרא י', א') עת שנאמר: "ויקריבו לפני ה' אש זרה אשר לא ציווה אותם". הפרשה שם עוסקת במותם והדברים מפורשים. מה הוסיף אפוא הכתוב כאן?

ובכלל, מה פשר הדברים לגופם? וכי קרבה אל ה' מחייבת בעונש מוות? מה הוא העוון שעשו בקרבה זו, שעליה מתו?

ד. "**וימותו**" – מילה זו מיותרת לכאורה, שהרי בתחילת המשפט כבר נאמר "**אחרי מות** שני בני אהרן".

ה. "וימותו" – האות וו בראש המילה מיותרת לכאורה, שהרי ניתן היה לומר "בקרבתם לפני ה' מתו" או "ימותו".

מיתת בני אהרן כמקרה מבחן לכלים שאינם מכילים את האורות

"אור החיים" מבאר כי פסוק א' העוסק בפרשת מיתת בני אהרן אינו תיאור זמן, לציווי שנאמר בפסוק ב' האוסר על כהן להיכנס שתוי יין למקדש. נשוא האמירה של הקב"ה למשה בפסוק א' הוא עצמו מיתת בני אהרן, ופסוק זה בא ללמד שיש מיתה הנובעת מקרבה בלתי ראויה אל ה'. זו מיתה שבה הכלים הגשמיים נשברים מחמת קרבה אל האור העליון, מעבר ליכולת ההכלה שלהם.

פרשת מיתת בני אהרן עומדת אפוא בפני עצמה והיא מובאת כמבוא לפרשת שתויי יין, שאף בה הכלים הגשמיים לא מוכנים לקבל את קרבת האלוקים והדבר מסתיים במוות.

מיתת נשיקה לכל הצדיקים

"אור החיים" מבאר כי נדב ואביהוא התקרבו "אל האור העליון בחיבת הקודש, ובזה מתו. והוא סוד הנשיקה, שבה מתים הצדיקים". כלומר, התופעה היא שכיחה וזו המיתה שבה מתים כל הצדיקים. מה השתנה אפוא אצל בני אהרן? "ההפרש הוא, שאצל כל הצדיקים הנשיקה מתקרבת אליהם, ואילו נדב ואביהוא – הם התקרבו אל ה'". כלומר, צדיק מת מות נשיקה מכיוון שה' מתקרב אליו ואז נשמתו נשאבת אל האור העליון ופורחת מגופו. לעומת זאת, בני אהרן מתו מות נשיקה מכיוון שהם היו אלה שהתקרבו קרבה יתירה אל ה'. התנועה הייתה שלהם. אבל, התוצאה זהה.

בהתאם לכך מבאר "אור החיים" את הפסוק "בקרבתם לפני ה' וימותו" בתוספות ו"ו: "רמז הכתוב הפלאת חיבת הצדיקים (בני אהרן), שהגם שהיו מרגישים במיתתם, לא נמנעו מלקרב אל ה'". כלומר, המילה "וימותו" מבטאת תוצאה נוספת של הקריבה ומלמדת כי בני אהרן התקרבו אל ה' גם במחיר חייהם ביודעם כי כתוצאה מקרבה זו הם ימותו. מדוע עשו כן? על כך משיב "אור החיים" באומרו, כי קרבת ה' שחוו השרתה "דביקות, נעימות, עריבות, ידידות, חביבות, חשיקות, מתיקות – עד כלות נפשותם. והבן". ננסה אכן להבין את הדבר להלן.

"מהי מיתת נשיקה"?

נשמת האדם היא "חלק אלוה ממעל".

אצל אדם הראשון נאמר (בראשית ב', ז'): "ויפח באפיו נשמת חיים", מבאר ספר הפליאה: "כל הנופח, משלו הוא נופח". בדומה לכך מצינו בזוהר חלק א' דף כ"ז עמ' א': "ויהי האדם לנפש חיה", כי הקב"ה נפח באדם נשמת חיים – מפיו כביכול של הקב"ה. בהתאם לכך כתב הרמב"ן (בראשית ב', ז') כי "הנשמה היא רוח ה' הגדול, מפיו דעת ותבונה, כי הנופח באפי אחר – מנשמתו ייתן בו, וזהו שנאמר (איוב ל"ב, ח'): 'ונשמת שדי תבינם'".

חלק אלוקי זה – כלומר נשמת האדם – הוא המחייה את האדם אך הוא שואף תמיד לשוב אל מקור מחצבתו האלוקי. על כן, אם האדם מתקרב אל ה' קרבה יתירה הרי שהנשמה נשאבת אל צור מחצבתה וחוזרת אל ה'. זהו מוות הנובע מנשיקה של קרבה אל ה', כשהמילה "נשיקה" מבטאת "השקה". אכן, כששני דברים מאותו מין (כמו מים ומים) מתקרבים עד שהם משיקים זה לזה, הרי שהם מתאחדים מיד ונהיים לאחד.

הניצוץ האלוקי חוזר אל הלהבה הגדולה

בזוהר חלק א' דף קס"ח עמ' א' מצינו "כל מי שמשתדל בתורה, אין מיתתו על ידי יצר הרע, אלא מיתתם בנשיקה, כפי שנאמר (שיר השירים א', ב'): 'ישקני מנשיקות פיהו'. כלומר, מפי ה'. והיא הנשיקה שהיא דבקות של הנפש בעיקר".

רבי מנחם ציוני (מגדולי המקובלים בעיר "שפירא" באשכנז, במאה ה–14) בספרו "הציוני על התורה" על פרשת חוקת, מגדיר את "סוד הנשיקה" כ"דבקות הנפש בשרשה".

הוא מבאר כי "כמו שהפרי כשהוא נגמר (בשל) הוא נופל מן האילן ולא יצטרך עוד לחיבורו, כך הוא חיבור הנפש עם הגוף. כשהשיגה נפשו של אדם כל מה שביכולתה להשיג (מכוח חיבורה לגוף) ותדבק בנפש העליונה (באלוקות) – תפשוט מעליה מלבוש העפר (את הגוף החומרי שיסודו מעפר) ותדבק בשרשה – וזו מיתת נשיקה".

מיתת נשיקה כמיתה של עונג

בהתאם לכך נמצא, כי יש להבחין בין שני מקרים של פרידת הנפש מן הגוף.

אם הנשמה עדיין זקוקה לגוף כדי להגיע לשלמות, הרי ששעת הפרידה מן הגוף כרוכה בעצב רב לאדם, והוא שותה כוס יגון כאשר מבשרים לו על מותו.

אבל, אם הפרי בשל ואינו זקוק עוד לעץ, כפי שהמשיל הרב ציוני, הרי שהירידה מן העץ אל זרועותיו של הקוטף, היא השלמה של תהליך שאין בו צער אלא שמחה. הגמרא במסכת ברכות דף ח' עמ' א' מבארת כי "תשע מאות ושלשה מיני מיתה נבראו בעולם, שנאמר (תהלים ס"ח, כ"א): 'למות תוצאות'". "תוצאות" בגימטריה 903. המיתה הקשה שבכולן "אסכרה" (מיתה שבה הגרון מתכווץ והחולה נחנק למוות). המיתה הקלה שבכולן היא "מיתת נשיקה" שבה יוצאת הנשמה בנקל מעין משיכת שערה מקערה של חלב. "אור החיים" על ויקרא כ"ו, י"א מבאר: "וסוד הדבר כי הנפש כשמרגישה בקרבת אור הערֵב אצלה, תכסוף ותנתק ממקומה להדבק בשכינה. ולעוצם התאווה יתרבה העריבות על הרגשת הפרידה, ולא תרגיש בו, ולא יישאר ההרגש אלא מהערֵב".

נשיקה – דבקות השכל

איך יכול אדם קרוץ חומר לדבוק בקב"ה?

עמד על כך רבנו בחיי בביאורו על ויקרא כ"א, א' והוא מפרש את הכתוב (משלי כ"ד, כ"ו): "שפתים ישק משיב דברים נכוחים":

"**ישק**" – לפי שהנשיקה דבקות גופני, בא המשל על דבקות שכלי;

"**שפתים**" – מלשון שפת הנהר שעניינו גבול.

וביאור הכתוב, כי החכם המתבונן בעיקרי החכמה העליונה, הלא הוא בסוף דבק בגבולי החכמה ההיא. ומעלת הדבקות הזה, היא מיתת נשיקה, שהוא הדבקות בשם הנכבד.

והצדיק הזוכה אל המעלה הזאת אין מיתתו על ידי הכוח המשחית כשאר בני העולם".

נשיקה היא אפוא הפשטה גבוהה מאוד של האדם, המבקש להשיג השגות אלוקיות באמצעות שכלו.

שיא ההפשטה – משה, אהרן ומרים

עמד על הדברים הרמב"ם בספרו "מורה נבוכים" חלק ג' פרק נ"א, בביאור דברי חז"ל כי משה, אהרן ומרים מתו במיתת נשיקה. הרמב"ם נוקט כי ככל שאדם גשמי יותר ויצרי יותר, כך הוא פחות רוחני ומופשט, ועל כן קשה לו להגיע לרמות גבוהות של הבנה ועומק הדורשים התמקדות ודבקות בעולם הדעת. משום כך, בגיל הנעורים, שבו היצרים גועשים ושוצפים והגוף בשיא כוחו, מתקשה האדם

להשיג השגות רוחניות נעלות. אבל, לאחר מכן "ככל אשר יחלשו כוחות הגוף ותכבה אש התאוות, יחזק השכל וירבה אורו ותזך (מלשון זך וטהור) השגתו וישמח במה שהשיג".

בהתאם לכך אומר הרמב"ם, כי ככל שאדם מזדקן ונפרד מכוחות גופו ויתקרב למוות, הוא הופך לרוחני ומופשט יותר ויותר. על כן "תוסיף ההשגה ההיא תוספת עצומה, ותרבה השמחה בהשגה ההיא והחשק למושג, עד שתיפרד הנפש מן הגוף אז בעת ההנאה ההיא".

בהתאם לכך מבאר הרמב"ם, כי משה, אהרן ומרים, שהיו מאוד רוחניים ומופשטים בתכלית "מתו בדרך של הנאת ההשגה ההיא".

מיתת נשיקה – כחיי נצח

הרמב"ם מסביר כי המושג מיתת נשיקה עושה שימוש בשני מושגים סותרים.

מוות – הוא כיליון וסוף הדרך.

נשיקה – מלשון השקה של האדם אל המופשט המלא והשגה זו הופכת אותו לנצחי.

על כן מיתת נשיקה היא "הימלטות מן המוות על דרך האמת".

מה אם כן פשר המונח "מיתת נשיקה"? הרמב"ם מבאר כי יש שני סוגי מוות:

מוות מסוג אחד, הוא כיליון הגוף. הנפש עוזבת את הגוף כי אין ברירה. הגוף כלה. זה מוות מייסר ומצער. אבל, יש מוות מסוג שני, שזו מיתת נשיקה, שאינה נובעת מכיליון הגוף, אלא מכך שהנשמה מצידה הגיעה אל ייעודה המוחלט ואינה זקוקה עוד לגוף. הנפש הגיעה אל קצה הגבול והיא כפרי שהבשיל ועל כן נפרד מן העץ, שהוא הגוף שהיא מצויה בו. מיתה זו אינה כרוכה בסבל אלא בעונג, שכן היא נובעת מהתאחדות של השכל האנושי המופשט עם החכמה האין סופית והנצחית, שהיא שיא ההפשטה בהתגלמותה. במקרה זה "יישאר השכל ההוא אחר כן לנצח, כי כבר הוסר (הגוף) המונע אשר היה מבדיל בינו ובין מושכלו בקצת העיתים, ויעמוד בהנאה הגדולה ההיא, אשר אינה ממין הנאות הגוף".

הפשטה גדולה מדי סותרת לכוחות הגוף

המשכו של מהלך מחשבתי זה מביא למסקנה, כי ברמה עליונה של הפשטה עילאית הגוף מפריע לנפש ויוצר הגבלה להגיע להשגות רוחניות נעלות של קדושה והתמזגות עם דבר האלוקים. המוות וההשתחררות מן הגוף הוא במקרים אלו,

כלשון הרמב"ם, הסרת אבן הנגף של קשר הנשמה אל הגוף "אשר היה מבדיל בינו ובין מושכלו". נמצא כי ככל שאדם נהיה מופשט יותר, ומתעלה מעבר לכוחות ההשגה שמאפשר שילוב של גוף ונפש, הרי שהוא מתקרב אל מותו.

בלשון "אור החיים" בפרשתנו: "למשיג חלק מהשגה זו... תפעול בו פעולה רשומה לשלול ממנו כוח המונעו והמקיימו... ולכשתתרבה בחינה זו בפנימיותו, תגעל הנפש את הבשר, ויצאה ממנו ושבה אל בית אביה". תהליך זה עמד בבסיס מותם של נדב ואביהוא, בעת שהתקרבו אל הקב"ה בקרבה עזה מדי, ביחס לכלי ההשגה הגשמיים שלהם.

הפשטה מעבר לכוחות ההשגה הגשמיים – מבטלת אותם

הכתוב הקדים לעסוק בתופעה של מיתת נשיקה, בטרם הציווי על אהרן ובניו שלא לשתות יין בבואם אל הקודש, שכן אלו תופעות שיסודן בשורש אחד. כך מצינו כי ככל שאדם רוחני ומשיג השגות מופשטות החורגות מעבר לכלי ההשגה הגשמיים שלו, כך הוא מביא לביטול שלהם. הגוף יוצא מאיזון. על כן, מצינו נביאים שנראו לנו כמשתגעים, וזו התופעה של "הוללות הנביאים".

כך מצינו כתוב (במלכים ב', ט', י"א) כי המלך יהוא שאל על הנביא אלישע: "מדוע בא המשוגע הזה אליך"? מבאר רד"ק שם, כי "היו קוראים לנביא משוגע, לפי שפעמים בעת הנבואה היה מנהגם כמו המשוגע שיצא מדעתו", לפי שיש להם ביטול ההרגשות וכוחות הנפש".

בדומה לכך נאמר (שמואל א', י"ט, כ"ד): "ויפשט גם הוא בגדיו" ומבאר רד"ק: "ופעמים יקרה שיפשוט הנביא את בגדיו מפני רוב ביטול הרגשותיו ומחשבותיו הנפשיות, ויישאר בכוח השכל לבדו". כלומר, הנבואה היא רמת הפשטה שכלית, שבה האדם נותר מעורטל מתחושות גופניות ורגשיות וכל כולו היגיון ורוח. הגוף הוא על כן למעמסה ולאבן נגף וכוחותיו יוצאים מאיזון.

בדומה לכך מצינו ב"ספר חסידים" (סימן תשע"ג): "הנביאים בשעה שנפשם קשורה באהבה עזה לקב"ה, כאלו אינם בזה העולם". כמו כן כתב רבי יעקב עמדין (היעב"ץ) בספרו "מגדל עוז": "רוב הנביאים כשמתנבאים, איבריהם מזדעזעים וכוחות הגוף בטלים ועשתונותיהם נטרפות, ותישאר הדעת פנויה להבין מה שתראה".

הווי אומר כי האור הגדול השוטף את הנפש חורג מכלי ההשגה של הגוף, סותר להם, מוציא אותם מאיזון, מביא לביטולם ובמקרים חריגים – אף לשבירתם.

סוף דבר – בכתב חידה

"אור החיים" מסיים את דבריו הנשגבים בעניין זה בדברים, אשר מי שלא עיין בדברינו עד כה עשוי לראות בהם כתב חידה ותעלומה. זו לשונו הנשגבה של "אור החיים":

"ואודיע למתבונן בפנימיות השכלת המושכל, שהשכלת ההשכל תשכיל ההשכלות, ובהשכל בהשכלתו ישכיל שמושכל מושלל ההשכל, וכשישכיל בהערת עצמו, ולא עצמו ישכיל. שהמוכשל מושכל ממושכל, בלתי מושכל מהשכל, והשכילו למשכילים ביחוד השכלתו בסוד נשמה לנשמתו, ואז מותריו יהיו עטורי מלכים וכיסאם, וכי יש חיים לחיים, שעליהם אמר משה (דברים ל', י"ט): 'ובחרת בחיים', בי"ת המודעות. ושוללת חיים הנשתווים בהרגש הכללי. ויברך ברוך אלוהים חיים אשר סגל סגולה זו לסגולתו".

"צפנת פענח" – פתרון הדברים כפשוטם

נראה כי בעקבות המבואר לעיל, הדברים הם "כמין חומר" ופירושם בצידם כדלהלן:

"**ואודיע למתבונן בפנימיות השכלת המושכל**" – "אור החיים" פותח ואומר, כי מי שבא אל שערי הסוד, ומבקש להבין את "פנימיות השכלת המושכל" – כלומר את ההשגה הרוחנית המופשטת שזכו לה אנשים שהם זכי חומר וגוף;

"**שהשכלת ההשכל**" – יידע נא, כי ההשגה השכלית המופשטת הנובעת מאימוץ כלי החשיבה ולימוד עיוני עמוק, היא זו ש

"**תשכיל ההשכלות**" – תעניק לאדם יכולת להבין את עמקי הידיעה הרוחנית העליונה.

"**ובהשכל בהשכלתו ישכיל – שמושכל מושלל ההשכל**" – כאשר אדם מגיע לדרגת הפשטה כה גבוהה הוא מבין, כי יש קצה גבול להשגה של מי שנפשו וגופו משולבים. על כן, אין הוא יכול להשיג את הדרגות העליונות של ההפשטה, כל עוד שכוח השכלתו נתון בשכל, שהוא כלי גופני.

"**שמושכל**" – שהוא הידיעה השכלית המופשטת לגמרי;

"**מושלל ההשכל**" – לא ניתן להשגה ע"י השכל האנושי, של אדם הנתון ב"קופסה בשרית" של גוף ומגבלותיו.

"**וכשישכיל בהערת עצמו – ולא עצמו**" – אנו יודעים לשאול: כמה, איך ומה. לשאלה **כמה** משיבים בפירוט **כמות**. לשאלה **איך** משיבים בפירוט ה**איכות** (צורת הפעולה: מהר, לאט וכיו"ב). לשאלה **מה**, משיבים בפירוט ה**מהות**. לשתי השאלות הראשונות יודעים אנו להשיב, כי אפשר לכמת בכלי מדידה פיסיים ואפשר לתצפת

דרך פעולה. אבל, לשאלה "מה", המחייבת להבין את המהות, צריך להשיב ע"י הבנה שכלית מופשטת. בפועל, האדם יכול להבין בשיא כושרו השכלי, רק את "הערת הדבר", כלומר את סממניו החיצוניים. אך אין האדם מבין את עצמו של הדבר ואת מהותו. אין הוא מבין את התופעה בשורשה, להבדיל מתוצאותיה וסממניה החיצוניים.

"**ישכיל שהמוכשל מושכל ממושכל**" – עם הבנה זו ישכיל האדם לדעת, כי מה שמכשיל אותו ואינו מאפשר לו להבין את הדבר בשורשו נובע מכך ש"המושכל" האמיתי, שבו נעוץ שורש הדברים ומהותם, נובע "ממושכל" קרי מן "השכל העליון" שהוא תכלית ההפשטה הרוחנית.

"**בלתי מושכל מהשכל**" – מושכל זה אינו פרי היגיון אנושי. אלא הוא "בלתי מושכל מהשכל" – הוא למעלה מן השכל האנושי ומהשגת אנוש.

"**והשכילו למשכילים ביחוד השכלתו**" – הבנת הדברים ביסודם נמסרה "למשכילים ביחוד השכלתו" – הלא הם הנביאים הזוכים לקרבת אלוקים מיוחדת. אלו זכו להבנת "ייחוד האלוקים" וראו מראות אלוקיים בעקבות הזדככות הגוף, קדושה וטהרה. הם קיבלו כמתת שמיים ידיעה רוחנית עליונה וזכה, הנובעת מקרבת אלוקים.

"**בסוד נשמה לנשמתו**" – קרבה זו מביאה לכך שנשמתם משיקה אל מקורה האלוקי – וזהו "סוד נשמה לנשמתו".

"**ואז מותריו יהיו עיטורי מלכים וכיסאם**" – תוספת הבנה זו של האדם מעבר להשגת שכלו הגשמי, היא כמו כתר על ראש המלך וכמו כס מלכותו. הכתר אינו מוסיף מאומה כלבוש, אלא מבטא את מותר המלך על פני נתיניו. כך גם כס המלכות. אלו מעניקים הוד והדר למעמד המורם.

"**וכי יש חיים לחיים**" – לחיים שלנו הגשמיים יש מקור חיות רוחני, שממנו הם שואבים והוא מקור ההוויה ושורשה. המשכילים הללו, שהתקרבו אל מקור ההשגה האלוקי, מעפילים לגבהים וצופים בעליבות ההוויה של האדם, הרואה בדרך כלל רק מקטע וסממן של התופעות ולא את שורש החיים ומהותם.

"**עליהם אמר משה ""ובחרת בַּחיים' בי"ת המודעות**" – הכתוב לא מצווה לבחור "בְּחיים" בעלמא, אלא **בַּחיים** – בה"א הידיעה, שהם חיי הרוח ומקור הנביעה של חיינו הגשמיים.

"**ושוללת חיים הנשתווים בהרגש הכללי**" – פשר הציווי לבחור בחיים הוא להגיע לרמת הפשטה של חיי רוח, שבהם הגוף מפריע להגיע להשגות אלוקיות נשגבות,

עד כי נפשו שוללת את החיים ה"נשתווים" – שהוא משווה בעיני שכלו הגשמי, בהרגשותיו ובתחושותיו הפיסיות הכלליות.

הנה כי כן, "אור החיים" מבאר את מיתת בני אהרן, שנבעה מקרבה יתירה אל הקב"ה.

"אור החיים" מלמדנו, כי איש רוח אמיתי מתעלה מעבר לכוחות ההשגה של אדם המאזן בין גוף לנפש. הגוף מושך את האדם למטה ומונע מן השכל להגיע לדרגות הפשטה נעלות. איש המעלה הרוחני, היוצא ממוסרות גופו ותאוותיו, רואה מעבר לסממן החיצוני של הדברים ומבין את שורש התופעות ואת מקור הנביעה של החיים. נשמתו משיקה אל ההפשטה האלוקית הנשגבה מכול. השקה מלאה זו מביאה לחיבור מלא בין נפשו של האדם לבין מקור מחצבתה האלוקי. השקה זו היא עונג מלא ומוחלט המביא לאיחוד בין דעתו היחסית של האדם לבין הדעת המוחלטת והנצחית של הקב"ה. בדרגה זו האדם חווה מיתת נשיקה, שאינה נובעת מכיליון הגוף, אלא מחיי הנצח של הנשמה. מי שמשיג השגה זו "יברך אלוקים חיים אשר סגל סגולה זו לסגולתו".

פרשת קדושים

לפתח חטאת רובץ

איך אפשר לצוות על אדם להיות קדוש?

הקב"ה מצווה על בני ישראל ציווי שלכאורה אינו אנושי – להיות קדושים. לכאורה, איך יכול בשר ודם, קרוץ חומר ושטוף יצרים, להיות קדוש?

הנימוק שנותן הכתוב לציווי זה רק מגביר את התמיהה, שכן נאמר (ויקרא י"ט, א'–ב'): "וידבר ה' אל משה לאמור. דבר אל כל עדת בני ישראל ואמרת אליהם קדושים תהיו, **כי קדוש אני ה' אלהיכם**". ובכן, "יחי ההבדל הקטן". איך ניתן בכלל להשוות אדם לקב"ה ולומר לאדם, כי הוא חייב להיות קדוש מכיוון שהקב"ה קדוש? וכי יש השוואה כלשהי ביניהם? "אור החיים" מקשה על כן "צריך לדעת מה נתינת טעם הוא זה, וכי יתחייב הדבר ליציר כפיו להידמות לקונו, והלא הרבה דרגות ישנם באלוקי ישראל ואינם מושגים בישראל"?

מודעות לכך שהתאווה שולטת על הרצון

"אור החיים" עומד כאן על יסוד מוסד בהתמודדות של האדם עם יצריו, הנעוצה בהכרה בחולשת האדם בכך שיצריו חזקים ממנו. ובלשון "אור החיים": "ציווה ה' על תאווה הקבועה בטבע אנושי – השולטת על הרצון".

אם אך פותח האדם פתח כפתחו של מחט ליצרו, ומעמיד את עצמו בניסיון, הרי שהוא צריך רחמי שמיים כדי שהדבר לא יסתיים בביזיון. אין זה נכון לומר כי אין דבר העומד בפני הרצון, שכן היצר חזק מהרצון.

אבל בכל זאת יש לאדם כוח בחירה, שכן יצר הרע הוא בבחינת (בראשית ד', ז'): "לפתח חטאת רובץ" – הוא נמצא "מחוץ לדלת". יצרו של האדם משתלט עליו רק אם האדם "פותח את הדלת" ונותן ליצר להיכנס. המלחמה עם היצר היא אם כן ע"י כך שיימנע מראש מלהיכנס למצב של ניסיון, ובכלל לא יפתח ליצרו את הדלת. הגיונם של דברים ברור על פניו, שהרי מי כסיל לפתוח דלת בפני "שודד" שחזק ממנו ואורב מחוץ לדלת? רק מי שאין לו מודעות עצמית לחוזקו של היצר, לחולשתו שלו, ולסכנה האורבת לו, עשוי לעשות כדבר הזה.

אדם המכיר בחולשותיו, מודע לכך שאינו קדוש מטבעו – אלא להפך, מבין כי צדקותו אינה נתון – עשוי להתמודד עם יצרו הרע ולהיות קדוש.

איך גורמים לדלת שלא תיפתח?

נשאלת השאלה, איך שומרים על "הדלת סגורה"? איך יכול אדם לשמור על טהרת ליבו ולהימנע מליפול ברשת של יצריו המגרים אותו לפתוח את הדלת לרווחה בפני כוחות העודפים עליו?

"אור החיים" עומד על שאלה זו בהרחבה, הן בפרשתנו והן בפרשה הקודמת (ויקרא י"ח, ב'–ג')

שם הקדים הכתוב אמירה כוללת, שאחריה מפורטים כל איסורי העריות, שנאמר: "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם, אני ה' אלהיכם. כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו, וכמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה לא תעשו ובחוקותיהם לא תלכו".

"אור החיים" שם בפנינו עובדה מרה: "ידוע הוא כי כל מצוות אשר ציווה ה' לעם קדשו הם מצוות שיכול האדם לעמוד בהם, ויטה עצמו אל הרצון לעשותם, זולת מצוות פרישת העריות, שהוא דבר שנפשו של אדם מחמדתן ואונסו עליהם לעשותם".

ובכן, מה עושים? איך מתמודדים עם כוח עודף ושומרים על הדלת שתישאר סגורה ולא תיפתח בפני יצר שכוחו חזק משלנו?

מרחק מהעין ומרחק מן הלב

"אור החיים" מלמדנו פרק בהתמודדות האדם עם יצריו, ומבאר כי "סגירת הדלת" של האדם בפני יצרו מחייבת "מרחק הֶרְגֵּש ראות העין, ומרחק בחינת החושב" כלומר, מרחק מן העין ומרחק מן הלב, בבחינת (במדבר ט"ו, ל"ט): "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם".

כוח הבחירה של האדם חזק מאוד, ויש לו אפשרות להתגבר על יצריו, אם ישמור על שני אלו: טהרת העיניים וטהרת המחשבה. אם אדם שומר על עיניו ואינו רואה דברים שיגרו את יצרו, ואם הוא שומר על טהרת מחשבתו ומסלק מעצמו הרהורי עבירה – הרי שהוא שמור. הדלת סגורה.

שמירה זו טעונה הכרה ומודעות עצמית בתחום הראייה ובתחום טהרת המחשבה, ואלו שני תנאים מצטברים לשמירת נפשו. אם ייפול באחד מהם – הרי שהדלת נפתחה בפני יצריו.

מרחק מן העין

שמא יאמר אדם: אני שמור במחשבתי, אינני שטוף בתאוות, מה לי כי אשמור על עיניי?

עליו אומר "אור החיים" כי הוא חסר מודעות עצמית ומגרה בעצמו יצר החזק ממנו. "אין אדם שליט ברוח זה לכלותה ממנו, כי כל שלא תהיה לו הרחקת הרגש הראות בדבר, הגם שירחיק בחינת החושב לא ישלוט בעצמו לכלות ממנו הכרח החשק".

"אור החיים" מביא בהקשר זה את הדוגמאות הבאות:

א. במסכת קידושין דף פ"א עמ' א' מובא מעשה ברב עמרם, שהיה רבם של חסידים ולמרות היותו טהור מחשבה "נוצח בבחינת הראות". המעשה מתייחס למקרה של נערות שנפדו מן השבי והתאכסנו בעירו של רבי עמרם החסיד. כדי לשמור על הנערות, שמו אותן בעליית גג וסילקו את הסולם. והנה, רבי עמרם ראה, שלא ברצונו, את בבואתה של אחת מן הנערות בעת שזו חלפה על פני הפתח. יצרו של רבי עמרם גבר עליו והיה כה חזק עד שרבי עמרם נטל סולם כבד מאוד בעצמו והביאו אל הפתח. רבי עמרם החסיד נשלט ע"י יצרו ואף החל לטפס בסולם לעברו של חטא. אלא, שאז, באמצע הדרך, פיסק את רגליו בכוח, חדל להתקדם בטיפוס על הסולם, ואף צעק: "אש". למשמע צעקתו התאספו אנשים. רבי עמרם הסביר להם, כי אחזה בו אש של יצר הרע. רק בזכות מעשה זה הצליח רבי עמרם להתגבר על יצרו. הגמרא מתארת כי בעקבות אירוע זה יצא מרבי עמרם יצר הרע שנראה כעמוד של אש ורבי עמרם פנה ואמר ליצר בצאתו ממנו: "יצר, אתה אש ואני בשר. והנה, התגברתי על עצמי וגברתי עליך".

ובכן, מה פתח מלכתחילה את הדלת בפני כוח נורא זה? ראייה.

רבי עמרם היה אדם שמחשבתו נקייה וטהורה. הוא לא היה שטוף בתאוות אלא רחוק מהם. ובכל זאת, ראייה אחת שבה ראה בבואה של חטא – סיכנה את כל הווייתו.

ב. דוגמא שנייה שמביא "אור החיים" היא דברי חז"ל בילקוט שמעוני (בראשית, רמז קס"א):

"מעשה ברבי מתיא בן חרש, שהיה יושב בבית המדרש ועוסק בתורה. היה זיו פניו דומה לחמה וקלסתר פניו דומה למלאכי השרת, שכן מימיו לא נשא עיניו לאשה בעולם. פעם אחת, עבר השטן על פניו והתקנא בו. אמר: אפשר אדם כמו זה לא חטא? נדמה לו כאשה יפה, שלא הייתה כדמותה מעולם.

עמד לפניו, כיוון שראה אותו רבי מתיא – הפך פניו ונתן לאחריו. שוב בא השטן ועמד על צד שמאלו של רבי מתיא. הפך רבי מתיא פניו לצד ימין. היה השטן מתהפך לו מכל צד. אמר רבי מתיא: "ירא אני שמא יתגבר עלי יצר הרע ויחטיא אותי". מה עשה אותו צדיק? קרא לתלמיד שהיה משרת לפניו ואמר לו: "לך הבא לי אש ומסמר". הביא לו מסמרים – ונתנם בעיניו. כיון שראה השטן כך, נזדעזע ונפל לאחוריו. מכאן אמרו חכמים "כל מי שאינו מסתכל בנשים, על אחת כמה וכמה באשת חברו, אין יצר הרע שולט בו".

"אור החיים" מסיק מכאן כי על אף שרבי מתיא בן חרש היה טהור לחלוטין במחשבתו, ידע יצר הרע כי סופו שייכשל אם אך יביט במראה אסור. רבי מתיא ניצל רק בזכות מודעותו העצמית לכך. ללמדך, כי תהא המחשבה טהורה כאשר תהיה, ארובות העיניים הן פתח לכניסת היצר הרע.

מרחק מן הלב

"אור החיים" מוסיף, מלמדנו כי גם מי שאינו רואה כל מראה בעיניו, אך מחשבתו אינה טהורה והוא רואה דברים בעיני רוחו – מסור הוא ביד יצרו. הרהורי עבירה הם, כמליצת חז"ל (מסכת סוכה דף כ"ו): "פרצה הקוראת לגנב", שהרי האדם הולך אחר ליבו. על כן "גם אם יושלל מבחינת הראות, אם לא ירחיק בחינת החושב, הרי שמחשבותיו יחייבו לבקש ולהתלהט אחר המעשה".

כמה יפים בהקשר זה דברי הגמרא במסכת סנהדרין דף ק"ג עמ' א', בהם דרשו חז"ל את הפסוק (תהלים א', י'): "ונגע לא יקרב באהלך"– "שלא תמצא אשתך ספק נידה בשעה שתבוא מן הדרך". מבאר רש"י: "כשימצא את אשתו ספק נידה יותר קשה עליו מנידה ודאית, שעל ספק הוא מיצר ויצרו תוקפו ואומר: טהורה היא, ועל חינם אני מונע".

כלומר, אדם צריך לסגור את הדלת בפני יצרו, בבחינת מסך היורד וחוצץ הרמטית בינו לבין מעשה עבירה. דבר זה בכוחו לעשות. לכן, אם הוא בא מן הדרך לאחר זמן רב שלא היה בביתו, והוא מתאווה מאוד לאשתו, אך היא נידה – יש בכוחו להתגבר על יצרו, שכן הוא אומר לו: "זה מחוץ לתחום. הדבר אסור. נקודה סוף פסוק". במקרה זה האדם לא נותן ליצרו "פתחון פה" והיצר לא עובר את סף הדלת ואת מפתן הבית. אבל, אם אשתו היא רק ספק נידה, הרי שהספק מכרסם בליבו: שמא מותר? וכשיש פתח, ולוּ חרך צר, הרי שהיצר מתפרץ דרכו וחודר אל הלב. במקרה זה ההתמודדות קשה. על כן, מתפללים אנו שלא נימצא במאבק, שבו חלילה מתגנבת לליבנו מחשבת היתר, במקום איסור.

"הגשמיות יתנגד לחיבור הרוחני – יותר מהתנגדות אש ומים"

נמצא כי הדרך של האדם להתמודד מול יצריו נעוצה במודעות עצמית לכוחו העצום של היצר, הגובר על הרצון אם אך פותחים לו פתח. מוטל על האדם להתרחק מראיית העין וממחשבות שאינן ראויות. מה יעשה אדם ולא יחשוב אוון? על כך אומר "אור החיים": "לכן נאמר "אני ה' אלהיכם". פירוש, היות שבחינת הנשמה שבה ה' משרה אור שכינתו באדם, ומצד זה, יש כוח באדם לנצח החפץ לפני הרצון". הווי אומר, כי האדם יכול לבחור להיות גשמי או רוחני. אם יחליט האדם להיות רוחני, וזו משאת חייו ומקור אושרו, הרי שהוא יוכל להתרחק ממחשבות שאינן ראויות.

"אור החיים" על ויקרא כ"ב, י"ב מלמדנו כי "יש לך לדעת, כי הגשמיות יתנגד לחיבור הרוחני, יותר מהתנגדות אש ומים". הכלל הוא כי אין "ריק" במחשבת האדם. אם הוא רוצה להימנע ממחשבת איסור, עליו למלא את ראשו וליבו בדברים אחרים, רוחניים וקדושים.

אוי לי מיוצרי ואוי לי מיצרי

"אור החיים" ממשיך (בפרשת "קדושים") ועומד על נקודה נוספת שמטרידה את האדם במלחמתו ביצריו. השאלה שמנקרת בליבו של אדם היא זו: הוא רוצה להיות רוחני ומופשט, כדי שלא לפתוח פתח ליצרו החזק ממנו. אבל, הוא הצטווה לחיות חיי אישות ולהקים משפחה. ה' ציווה עליו "לקיים המין ולהידבק בצלע נכון לאיש (באישה שנבראה מצלע האיש)". ממילא, הוא חייב להיות גשמי במידה מסוימת. אם כן, בכך הוא פותח שוב פתח "להתגבר בו בחינת חשק המתגבר ונוצח הרצון". מה יעשה אם כן? הרי "ממה נפשך, אם יעשה מצוות דרך גבר בעלמא לקיים מינו, הרי שהוא מושלל משמירת העריות, ואם ימנע עצמו מכך כל עיקר, הרי שהוא מבטל מצות פריה ורביה"?

"קדושים תהיו" – רעב לעומת זללן

תשובה מרהיבה לכך מוצא "אור החיים" בציווי "קדושים תהיו".

חיוב זה אומר לאדם, כי גם במעשים שיש בהם הנאת הגוף, אפשר להישאר רוחני וקדוש. הקדושה אינה פרישות. הקדושה מתבטאת ביכולת של אדם להבחין בין חיים של עונג לחיים של חובה. לאמור, אדם מסוגל לעשות את אותה פעולה באופן תאוותני, כאדם רדוף תאווה להנאה ועונג גופו. אך הוא מסוגל גם לעשות את אותה פעולה במתינות ובשיקול דעת, כפועל יוצא של צורך למלא אחר חובתו.

אדם יכול להישאר בשליטה עצמית מלאה, ולעשות את הדבר בלי להיות בעל תאווה ורודף עונג, אלא כמי שעושה דברים כדי צרכו ותו לא. אדם זה נשאר רוחני, וראשו נמצא "במקום אחר" – גבוה יותר, שכן יש לו בעולמו הרבה יותר מאשר מילוי חשקים גשמיים. נמצא כי הוא יכול לעשות מעשה גשמי ועם זאת "להישמר שלא יעשה הדבר לתאוות הגשמיות אלא יעשה הדבר בקדושה ובטהרה, כמו שמתעטף בציצית, ומכניס תפילין בזרועו, וימאס בדעתו חפץ הבא מעצמו". זה תוכן "מאמר ה' שציווה בנעימות אמרי קדוש, 'קדושים תהיו' – פירוש, שיקדשו עצמם במעשים אשר באה עליהם המצווה לעשותם".

כיצד נשמרים במדרון חלקלק?

המסע לא תם. "אור החיים" משיב לשאלה נוספת, שאותה שואל את עצמו איש האמת המבקש להילחם ביצריו. השאלה היא: מה עושים כאשר אדם ממלא את תאוותיו המותרות, אך העונג הגשמי מציף אותו וסוחף אותו מרוחניות לגשמיות, מפסגות של מחשבה רוחנית לגלים של תאווה גשמית. הן במקרה זה, הוא עלול לגלוש ממעשים מותרים למחשבות תאוותניות, שהן פתיחת פתח פתוח ליצרים אסורים? המדרון חלקלק הוא. כיצד יישמר מפניו האדם?

ובלשון "אור החיים": "יאמר אדם, איך נכחיש המורגש שהחפץ יכירנו ויטעם טעם הדבר, ואין כוח בבחינת החושב למנוע ההרגש בזה, כי הרגשתו גדולה ומעוררת כל החושים וההרגשות, וכובשת המחשבה לבא עמהם בטעימת הדבר, ואם כן חזרנו לחשש הראשון"?

קדושת ה' היא התנגודת לטומאה ולחטא

"אור החיים" משיב על כך באומרו, כי זה פשר מאמר הכתוב: "קדושים תהיו – כי קדוש אני ה' אלהיכם". כלומר, מעשה מצווה שאדם עושה, משרה עליו מקדושת בוראו. קדושת הקב"ה חוסה עליו והיא המצילה אותו מן החטא. קדושת ה' הופכת את מעשה המצווה ממעשה גשמי לרוחני ומונעת מן המחשבה לנדוד למחוזות אסורים. "אור החיים" מלמדנו אם כן, כי במעשה מצווה אין מכשול, שכן קדושת ה' היא התנגודת לטומאה והיא השמירה מפני החטא.

"אור החיים" מביא את מאמר חז"ל בתיקוני זוהר (תיקון ע') כי כל העושה מצווה אחת, שמו יתברך, הוי"ה, שורה על האיבר שבו עשה את המצווה.

בתיקוני זוהר מבואר כי הדבר נכון אף מילולית, שכן המילה "מצווה" רומזת לשם הוי"ה. הכיצד? המילה "מצוה" מורכבת משני צמדי אותיות:

אותיות "**מצ**" – מקבילות לפי סדר "את-בש" לאותיות י"ה;
אותיות "**וה**" – מצטרפות לאותיות י"ה והרי לנו שם הוי"ה.
"ואם כן בעשות האדם דבר לשם מצווה, הרי שם הוי"ה שורה עליו שהוא קדוש. ומכוח זה אין דבר רע משתלשל מהמעשה.
והוא אומרו 'כי קדוש אני ה' אלהיכם' – לרמוז אל דביקות ה' במתקדש לעשות מעשה לשם מצווה".

הנה כי כן, "אור החיים" מלמדנו פרק במודעות עצמית ובשמירה מפני היצר, שהוא חזק מן הרצון של האדם. כוח הבחירה נשמר גם כשאדם מתמודד עם כוחות שהם חזקים ממנו ע"י כך שהאדם נמנע מראש מכניסה למצב של ניסיון, ונזהר לבל יפתח פתח ליצריו, ע"י שמירה על קדושת העיניים ועל טהרת המחשבה. עליו להיות רוחני ולא תאוותן. בהתאם לכך:
כאשר נאמר "קדושים תהיו" הדבר בא ללמד את האדם, כי גם כשהוא עוסק בדבר גשמי וערב, יכול הוא לשמור על קדושת המחשבה לבל יהפוך לתאוותן, יצרי ומגושם.
וכאשר נאמר "כי קדוש אני ה' אלוקיכם" בא הכתוב ללמד, כי בעת שאדם עושה מעשה מצווה, הרי שחופה עליו קדושת ה' ושמו הגדול, ובקדושה זו יש כדי לשמור על האדם לבל יתדרדר במדרון חלקלק לזרועות היצר האורב לו מחוץ לפתח. קדושת המצווה תשמור על הדלת לבל תיפתח, ובכוחה נשמר האדם מן החטא ונותר בקדושתו.

פרשת אמור

ארבע דרגות של חיוניות (נר"ן ח"י)

מי ומי הם האוכלים תרומה

תרומה נאכלת רק ע"י הכהנים, בני משפחתם וחלק מן הנלווים עליהם. כך נאמר (ויקרא כ"ב, י'–י"ג): "וכל זר לא יאכל קודש, תושב, כהן ושכיר לא יאכל קדש. וכהן כי יקנה נפש קנין כספו הוא יאכל בו, ויליד ביתו הם יאכלו בלחמו. ובת כהן כי תהיה לאיש זר, היא בתרומת הקדשים לא תאכל. ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה וזרע אין לה ושבה אל בית אביה כנעוריה מלחם אביה תאכל, וכל זר לא יאכל בו".

הכתוב מפרט אפוא את דיני אכילת תרומה ומלמדנו כי:

- עבד עברי של הכהן אסור באכילת תרומה (שכן הקניין בו אינו מוחלט);
- עבד כנעני של כהן אוכל בתרומה וכן בניה של שפחה כנענית של הכהן;
- בת כהן הנשואה לישראל אינה אוכלת בתרומה;
- בת כהן שהתאלמנה או התגרשה בלא בנים ושבה אל בית אביה כנעוריה, אוכלת בתרומה.
- חז"ל דרשו ב"תורת כוהנים" את הכתוב: "**היא** בתרומת הקדשים לא תאכל" כי הבת הנשואה לישראל אינה אוכלת, אך אמא שלה ממשיכה לאכול בתרומה מכוחה, אף אם האמא התאלמנה ובעלה הכהן אינו חי.

שפה ומושגים בתורת הסוד

"אור החיים" נוטל פסוקים אלו ומגלה לנו רזי תורה הטמונים בהם בדרך רמז, וזאת כדי "להעיר לבות בני אדם ברמז גדול אשר רמזה פרשה זו".

"אור החיים" פורש בפנינו משנה סדורה בעולמות עליונים, ומציב בפנינו יסודות ומושגים בסיסיים, למען תהא בהירה למעיין, תורת הסמלים שבה משתמשת תורת הסוד. נפרוש אפוא להלן את הדברים דבר דבור על אופניו, וכל בעל נפש יבין את ערכם, ואת המסר שנמסר באמצעותם.

המושג הראשון – ארבע עולמות (אבי"ע)

כל הוויה שואבת מדברו של הקב"ה המקיים אותה, ונהנית מאור אלוקי שהוא מקור קיומה.

ככל שמתרחקים ממקור האור, הרי שהוא כהה וזיוו נחלש. הדבר הרחוק ביותר מן הרוחני הוא הגשמי. המציאות הגשמית ניצבת אפוא בסופה של מנסרת אורות, כשבדרך ממקור האור האלוקי ועד להוויה הפיסית קיימים ארבעה עולמות רוחניים. כך לימדונו חז"ל (זוהר חלק ב', דף קנ"ה עמ' א') כי הקב"ה ברא ארבעה עולמות, זה למעלה מזה, "ורשומים המה בפסוק (ישעיהו מ"ג, ז'): 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'":

"**לכבודי**" – עולם עליון הנקרא **אצילות;**

"**בראתיו**" – עולם הנקרא **בריאה;**

"**יצרתיו**" – עולם הנקרא **יצירה;**

"**עשיתיו**" – עולם הנקרא **עשייה.**

(ר"ת – אבי"ע)

ארבע אותיות השם מהוות כל עולם

המשותף לכל העולמות הללו הוא, שמציאותם והווייתם שואבת משמו הגדול של הקב"ה, שהוא שם הוי"ה. כל אחת מן האותיות בשם הוי"ה משקפת הנהגה אלוקית ומקיימת אחד מן העולמות.

"כבודו יתברך מלא כל עולם ועולם, ואורו יתברך מאיר בארבעה העולמות, הוא בסוד ארבע אותיות שם הוי"ה:

יו"ד בעולם האצילות;

ה"א ראשונה בעולם הבריאה;

וי"ו בעולם היצירה

ה"א שנייה בעולם העשייה".

החיות של כל נברא נובעת מניצוץ אלוקי ומאור ה'

מן האור האלוקי נובע כוח החיים והחיוניות של כל נברא. ניצוץ אלוקי מצוי בכל הוויה והוא נקרא "בן" לקב"ה. כך מצינו בזוהר חלק ג', דף רי"ח עמ' ב' כי "חיונית המתנועע בבני אל חי הוא מאורו יתברך שנאמר (דברים ל"ב, ט'): 'כי חלק ה' עמו', 'גם קראם ה' בניו'.

המושג השני – ארבע דרגות של חיוניות (נר"ן ח"י)

מכיוון שלמדנו כי דבר ה' מהווה ומקיים כל נברא וממנו שואבת חיוניותו, ומכיוון שלמדנו כי אור ה' מתקיים בארבע דרגות של מרחק ממקורו, המהוות ארבעה עולמות, התוצאה המתבקשת היא, שיש ארבע דרגות של חיוניות וחיים. יש כוח חיים עז ומרומם הנמצא בעולם הגבוה ביותר מבחינה רוחנית ונקרא לו "חיה". תחתיו יש עוד שלושה כוחות פחותים בדרגה, בהתאם למרחק מן האור הגדול המחייה את כולם. דרגות חיוניות אלו מוגדרות בארבעה שמות. כך מצינו בזוהר חלק א', דף צ"ד עמ' ב' "בחינות החיוני שבאדם יתייחס אליו ארבע כינויים:

יש שיקרא **נפש**;

יש שיקרא **רוח**;

ויש שיקרא **נשמה**;

ויש שיקרא **חיה** (או "נשמה לנשמה" וגם "נשמת הנשמה").

(למען שלמות תמונת המושגים נציין, כי יש גם רובד חמישי הנקרא "יחידה" שאינו נזכר כאן, שכן לאדם אין שייכות אליו בחייו, והוא מצוי בעולם החופף מעל האדם, ונקרא "עולם קדמון").

החיוניות בעולם היצירה היא הנפש הבהמית

העולם הנמוך ביותר מארבעת העולמות הוא עולם העשייה. האור האלוקי המצוי בעולם הזה הוא אפוא כהה וחלש יותר מן האור המצוי בשאר העולמות שמעליו. ממילא, החיוניות הקיימת בעולם העשייה היא החלשה ביותר. ה"נפש", שהיא הדרגה הנמוכה ביותר של החיוניות, שורה בעולם הזה.

כך "אמרו אנשי האמת, כי בחינה הבאה מאור עולם העשייה, לצד היותו מועט, ואין בו אלא כל שהוא מהחיונית המנענע, והוא הוא שמרגיש במורגשות העולם הזה. ועשה ה' ככה לסיבת העולם להיותו גס, וזו תקרא **נפש**".

כלומר, הדבר הרחוק ביותר מעולם רוחני ומופשט הוא עולם חומרי וזהו עולמנו הפיסי המכונה עולם העשייה. הנפש החיונית בעולם הזה, מהווה כל יצור, אדם ובהמה, ומעניקה לו יכולת תנועה וחיוניות. נפש זו מחייה את החלק החומרי של האדם, שבו הוא שווה לבהמה, על כן מכונה הנפש הזו גם בתואר "**נפש בהמית**". נפש זו אחראית לקיום הבסיסי, שיש בו יצר חיים, ויצר לעשות כל מה שנחוץ לקיום החיים, כמו אכילה, שתייה, התרבות, עשיית צרכים, שינה וכיו"ב.

החיוניות בעולמות הרוחניים מהם נובעת רוח האדם

האדם הוא "צלם אלוקים", ה' נפח בו נשמה שהיא חלק אלוה ממעל, והיא מסוגלת להכיל את כל רבדי החיות הנובעים משמותיו של הקב"ה. לכן, מעבר לנפש הבהמית יש באדם גם אפשרות להשיג השגות הנובעות מן החיוניות השופעת בעולמות העליונים.

"האדון ה' צבאות עשה התקשרות כל העולמות רוחני וגשמי באדם, קשר כל הגשמיות וכל הרוחניות יחד, בנה ארבעה יסודות ושם שם לו חוק הרוחניות מכל העולמות".

"**רוח**" – מעל לעולם העשייה, שמתהווה מכוח הנפש הבהמית שבאדם ובכל יצור חי, מצוי עולם היצירה. ההארה האלוקית השופעת בעולם זה היא עזה יותר וממילא החיוניות שם היא ברמה גבוהה יותר, ומופשטת יותר. לחלק הזה שבאדם קוראים "רוח". זו רוחו היוצרת של האדם, שמכוחה הוא מסוגל להתעלות מעל צרכיו הפיסיים וליצור.

"**נשמה**" – מעל לעולם היצירה מצוי עולם הבריאה. ההארה האלוקית השופעת בעולם זה היא עזה עוד יותר ועימה החיוניות המופשטת הנובעת ממנה. לחלק הזה בנפשו של האדם קוראים נשמה. זהו החלק שבאמצעותו האדם מסוגל לחוות קדושה.

"**נשמת הנשמה**" – מעל לעולם הבריאה מצוי העולם הרוחני העליון שמכונה אצילות. ההארה האלוקית השופעת בעולם האצילות היא עזה מכול, וממנה נובעת חיוניות מופשטת עליונה ושׂגיאה והיא המכונה "נשמת הנשמה" או "חיה", שהרי שם מתבטא כוח החיים הרוחניים בכל עוצמתו, באופן הטמיר והנשגב ביותר .

בין אור לאור יש מחיצה

האדם הוא יצור דו קוטבי. יש בו גוף ונשמה, ובמקביל יש בו נפש בהמית ויש בו נשמה עליונה. בין שני קטבים אלו, יש סתירה גלויה. אין מאבק גדול יותר מזה הניטש בין גשמיות לרוחניות. "יש לך לדעת כי הגשמיות יתנגד לחיבור הרוחני יותר מהתנגדות אש ומים".

כדי שהאדם יוכל להתהלך בין הקטבים הסותרים, ולחיות גם במציאות פיסית וגם במציאות הרוחנית, יש בו דרגות שונות של "נפש" ו"נשמה", שהן דרגות שונות של יכולת ספיגה מן האור האלוקי. בין דרגה לדרגה יש מעבר אך אין השקה רצופה. "אור החיים" מבאר כי בין דרגה לדרגה יש חיץ. הנשמה העליונה מצויה ברובד

העליון של האדם, הנפש הבהמית נמצאת ברובד הנמוך שלו, בתווך מצויות רוח היצירה של האדם, ומעליה הנשמה העורגת לקדושה ומכילה אותה.

"אור החיים" מבאר כי בכך יש חכמה אלוקית, שמאפשרת לאדם לחיות בכמה עולמות על אף שהם כה שונים. "לזה נתחכם ה' וברא באדם חלק ראשון, שהוא הנפש שאין בה אלא חלק מועט מהרוחניות; והישרה באדם בחינה עליונה ממנה, שהיא בחינת הרוח. נמצאת הנפש חוצצת בין הגוף לבין הרוח" חציצה זו נחוצה כי אין אפשרות ליצור ממשק ישיר בין גוף לבין רוח. "אין הרוח עומד בגשם בלא אמצעיות הנפש".

בדומה לכך, חוצצת ("ממצעת") הרוח בין הנפש הבהמית לבין הנשמה, שכן המרחק בין הנפש הבהמית לבין נשמת האדם הנכספת לקדושה, הוא כמרחק הגוף מן הנפש ("כי הנפש בערך הנשמה שיעורה רב כגוף לערך הרוח"). בדומה לכך, הנשמה חוצצת ("ממצעת") בין הרוח לבין ה"חיה" ("נשמת הנשמה"). "נמצאת אומר כי הנפש יכולה עמוד לבדה בגוף, והרוח צריכה שני שלבים (גוף ונפש), והנשמה צריכה שלושה שלבים (גוף, נפש ורוח) והחיה (נשמה לנשמה) צריכה ארבעה שלבים (גוף, נפש בהמית, רוח ונשמה)".

ארבעת העולמות הם סולם שאדם מצווה להתעלות בו

האדם הוא "סולם שגופו ניצב ארצה וראשו מגיע השמיימה". האדם ניחן בנשמה גבוהה כדי שיעלה בשלבי הסולם ויטפס במדרגות של הפשטה רוחנית, החל מן ההוויה הגשמית שלו (הגוף) וכלה בהשגה של אור ה' העז והגבוה ביותר, שביכולתו להכיל באמצעות "נשמת הנשמה".

"על האדם לעלות מדרגה התחתונה למדרגה שלמעלה ממנה, נפש תעלה למדרגת רוח, ורוח למדרגת נשמה, ונשמה למדרגת נשמה לנשמה, וזו היא תכלית סיבת בריאת האדם. תן לחכם ויחכם עוד".

בכוחו של האדם להכיל את ההשגות הרוחניות הנשגבות ביותר, אך הכלים לכך משתכללים ומגיעים לייעודם כתוצאה ממאמץ ועמל אנושי, המוציא אותם מן הכוח אל הפועל. כך אמרו חז"ל בזוהר חלק ב', דף צ"ד עמ' ב': "כשנולד אדם נותנים לו נפש מצד הבהמה; זכה יותר נותנים לו רוח; זכה יותר נותנים לו נשמה; זכה יותר נותנים לו הוי"ה בשלימות אותיות יו"ד ה"א וא"ו ה"א, שהוא אדם בדרך אצילות שלמעלה".

יש מי שמחונן בנשמה גבוהה ויש מי שמתעלה בעמל תורתו

לא כל אדם זוכה. יש מי שנותר תמיד בדרגת הקיום הפחותה של נפש בהמית וכל תכליתו בעולמו לשרוד ולקיים את גופו ואת צרכיו הבסיסיים. יש אדם מופשט יותר הזוכה לרוח יצירה, יש הזוכה אף לקדושת הנשמה, ויש המגיע עד לקדושה עליונה.

איך עולים בסולם הנפלא הזה?

על כך משיב "אור החיים" כי "קניית מדרגת בחינת הקדושות הלא הוא באחד משתי סיבות": האחת, שהקב"ה חנן את האדם בכוחות עליונים של רוחניות והפשטה. אדם המחונן בכוחות אלו יכול להגיע לדרגת חיים גבוהה ביותר, מחמת עצם העובדה שיש לו נשמה גבוהה.

הדרך השנייה להתעצמות רוחנית היא "באמצעות עסק התורה", וכמו שכתב בזוהר חלק ג', דף צ"א עמ' ב' כי "אפילו אם יהיה האדם במדרגה שאין למטה ממנה, אם יטרח – ישיג דרגות עליונות כפי שיעור היגיעה".

יגיעה מקנה זכות קניין בדרגה הרוחנית המושגת

יש מי שלומד תורה ויש מי שמצליח באמצעות יגיעה והתמדה להפוך להיות "למדן". דרגה רוחנית שהאדם קונה באמצעות יגיעה נחשבת ל"שלו".

כלומר, כאשר עולה ההכלה של האור האלוקי, גדל בית הקיבול של אור זה ומתעצמת מידת החיוניות של המקבל. הוא נמצא בדרגה עליונה של השפעה אלוקית ושל יכולת לספוג אור עליון, הוא מזוהה עם דרגה זו וכל הווייתו והגדרתו משתנה. הדרגה הרוחנית המופשטת המושגת באמצעות היגיעה "עולה היא עמו ושווים הם בדרגה".

על כן, אם בעל נפש בהמית השיג השגות של רוח ויצירה, הרי שהוא הופך ליוצר. אם בעל רוח יצירה השיג השגות של קדושה, הרי שהוא מתקדש ונקרא "**בעל** נפש" (במובן של בעל נשמה). "הוא קנה אותה במעשיו, ונקרא הוא בעלה (במובן הקנייני), והוא סוד אומרו (משלי כ"ג, ב'): 'אם בעל נפש אתה' פירוש, הוא קנאה והיא שלו, באמצעות היגיעה".

ההנאה שאחרי היגיעה היא ההנאה השלמה

אין טוב בעולם כקרבת ה'.

קניין הדרגות העליונות של יכולת הכלת האור האלוקי, מקנה לאדם הנאה שאין כדוגמתה.

קרבת ה' היא תכלית הטוב בהתגלמותו, אלא שאדם המקבל אור זה כמתנת חינם, חש שלא בנוח. בושה היא לקבל "לחם חסד". אבל, כשאדם עמל ורוכש דרגה עליונה של רוחניות בכוח עמלו שלו, הרי שהוא זוכה באור האלוקי בזכות ולא בחסד, בדין ולא ברחמים, כשכר ולא כמתנה. מכאן ואילך, הוא נהנה מקרבת ה' הנאה שלמה ובלתי פגומה.

בלשון "אור החיים": "ההשגה בהעלאה זו (שאדם עולה בעמלו) תגרום לכך שישלח אדם ידו וייהנה, כאדם העושה בשלו. והוא סוד (תהלים קכ"ח, ב'): 'יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך', פירוש האושר שלך והטוב שלך"

ההנאה שלמה כשהשכר בא מכוח עמל ואינו "לחם חסד"

רעיון זה הוא יסוד מוסד. הוא מופיע בספרו של רבי יוסף קארו "מגיד מישרים" בפרשת בראשית, בספרו של רבי חיים מטשרנוביץ "באר מים חיים על פרשת בא", ומבארו היטב הרב משה חיים לוצאטו בספרו "דעת תבונות" אות י"ח: "מה שנוכל להשיג בעניין זה הוא, כי האל הוא תכלית הטוב. דרכו של הטוב הוא להיטיב. על כן, רצה הקב"ה לברוא נבראים, כדי שיוכל להיטיב להם, כי אם אין מקבל הטוב – אין הטבה. אבל, הקב"ה ידע בחכמתו הנשגבה שראוי שיהיו המקבלים טובה זו מקבלים אותה ביגיע כפם, כי אז יהיו הם בעלי הטוב ההוא, ולא יישאר להם בושת פנים בקבלם הטוב, כמי שמקבל צדקה מאחר. על זה אמרו (ירושלמי ערלה, פרק א' הלכה ג'): מי שאוכל מאכל שאינו שלו – מתבייש להביט בפני מיטיבו. על כן, כדי שתהיה ההטבה שלמה, ברא הקב"ה את האדם בעולם הזה כשיש בו גשמיות ורוחניות, וברא יצר הרע, כדי שיתגבר האדם על יצרו ועל רצונותיו הגשמיים, ויקנה השגות רוחניות בעמלו. לאחר שהאדם יעשה כן, הוא יקבל את הטוב בהטבת אמת בדין ולא בחסד.

יצאה כבת בוגרת וחזרה כבת נשואה

בהתאם לרעיון זה מבאר "אור החיים" את הפסוקים בפרשתנו העוסקים בזכות לאכול את לחם הקודש של התרומה, באופן הבא:

"**וכל זר לא יאכל קודש**" – הכוונה היא לשפע הרוחני, שהוא החיוניות השופעת מן האור העליון.

מי שנותר מגושם ובעל נפש בהמית בלבד, אינו מסוגל להכיל השגות רוחניות נשגבות.

מן האור האלוקי נהנה רק מי שהגיע לדרגה גבוהה של נשמה אלוקית המסוגלת להכיל קדושה.

"**תושב כהן ושכיר**" – שקנה השגות אלוקיות נעלות בעמלו הוא שזכאי לאכול מ"לחם הקודש".

"**בת איש כהן**" – היא הנשמה. חידושו של הכתוב הוא, כי הנפש, קודם ירידתה לעולם הזה, אוכלת כבת בוגרת, הסמוכה על שולחן אביה ואוכלת לחם חסד. שונה הדבר בחזרתה לבית אביה "כבת נשואה". לאחר שהנשמה "הייתה לאיש זר" וניתנה בגוף הגשמי, שאין כמוהו זר למהותה הרוחנית והקדושה, לאחר שעמלה הנשמה להתגבר על מאוויי הגוף והייתה צופייה הליכות ביתה, הרי שבת זו (הנשמה) אוכלת את לחם הקודש הרוחני (כלומר את ההשגות הנובעות מקרבת ה') בזכות ובדין. "לחם עצלות לא תאכל" אלא לחם עמל! וטעמו שונה בתכלית. יתירה מזו, בזכות "הבת" אף אוכלת מלחם הקודש "האמא" שלה, כלומר, בנמשל, איש הקודש מסוגל להעלות עמו גם את הסובבים אותו המושפעים ממנו.

"המעשה הטוב הוא כאבן השואבת להוציא ניצוץ הטוב, ואמר הכתוב שגם הם (הנלווים לאיש הקודש) יעלו עימה (עם נשמת איש הקודש) ליהנות מקודש".

הנה כי כן, "אור החיים" פותח בפנינו שערי אורה בפרשה זו, כשאכילת תרומה אינה מבטאת מזון גשמי בלבד, שבו אדם מפריש שני אחוזים מפירותיו לכהן ("תרומה", מלשון "תרי ממאה"). בפרשה זו יש רובד נוסף, עמוק ונשגב, שבו אכילת התרומה היא ביטוי חיצוני לאור האלוקי, שמסוגל האדם להכיל. לשם כך מבאר "אור החיים" את מושגי היסוד של תורת הסוד, המלמדים את האדם פרק בדבר כוחות הנפש המצויים בו, ובדבר התכלית שלהם לקבל אור אלוקי נאצל ומרומם יותר ויותר הנובע מקרבת ה'. כוחות אלו עשוי לרכוש לעצמו כל אדם, ובידו לטפס ולעלות בסולם מן הארץ שעליה הוא מוצב, ועד שמי שמיים של השגות אלוקיות שמשיגה הנשמה. תכלית בריאת העולם היא, שהאדם יעמול ויקנה תכונות שבאמצעותן יוכל להכיל השגות אלוקיות וקרבת ה', בזכות ולא כלחם חסד. זו חובת האדם בעולמו, ואם יקיים חובה זו, יזכה לתכלית העונג.

פרשת בהר

תנו עוז לאלוקים

פגיעה של האדם בקב"ה

חובה לסייע למי שנהפך עליו הגלגל ונהיה עני עד שכתוצאה מכך נאלץ למכור את נחלת אבותיו. כך נאמר (ויקרא כה, ל"ה-ל"ח): "וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך, והחזקת בו, גר ותושב וחי עמך. אל תקח מאתו נשך ותרבית ויראת מאלהיך, וחי אחיך עמך. את כספך לא תיתן לו בנשך, ובמרבית לא תיתן אוכלך. אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים, לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלהים".

"אור החיים" ביאר פרשה זו בדרך של עיסוק בסודות התורה, וציין (בפסוק כה) "פרשה זו תרמוז ענין גדול והערה ליושבי תבל". מהו העניין הגדול? "אור החיים" מחדש, כי האדם יכול לגרום לקב"ה כביכול להיות "מך". כלומר, לפגוע בהשפעת השפע האלוקי על העולם. פרשה זו מתפרשת על כן ב"אור החיים" כהטלת אחריות על האדם לכך שהאור האלוקי יושפע בעולמנו, ע"י כך שיזכך את נפשו שלו ויעשה ממנה כלי להשראת השכינה. הדברים מרהיבים.

"וכי ימוך אחיך" – הקב"ה הוא אחיו העליון

לפי "דרך רמז" העוסקת ברזי התורה ופנימיותה, מפרש "אור החיים" כי כאשר נאמר "כי ימוך **אחיך**", הרי שהמונח "אחיך" מתייחס לקב"ה השוכן בתוכנו ונקרא "אח" שלנו. כך!

בלשון "אור החיים" "פרשה זו תעיר האדם על רוח ה' אחינו, אשר שוכן בתוכנו, ואמר "כי ימוך אחיך", שהוא רוח החיים אשר נטע בתוכנו לחיותנו".

מקור הדברים מצוי בזוהר חלק ב', דף נ"ה עמ' ב', שבו דרשו חז"ל את הפסוק (תהלים קכ"ב, ח'): "למען אחי ורעי אדברה נא שלום בך" – "ישראל קרואים אחים ורעים לקב"ה".

נראה כי פשר הדברים נעוץ בהבנת המונח "אח" כנובע מלשון "איחוי" וחיבור של שני דברים הקשורים זה בזה בקשר פנימי עז.

"אחיך עמך"

המילה "**עמך**" מתייחסת לכך שמשכנו של הקב"ה הוא באדם, שכן הקב"ה נפח באדם נשמה שהיא חלק אלוה ממעל, ומשכך הרי הוא שוכן בקרבו ומצוי עימו.

כך מצינו בספר הקבלה הקדמון של הרב שֶׂפְסִיל הלוי הורביץ "שפע טל" בהקדמה: "הנשמות של אומה ישראלית הם חלק אלוה ממעל, אשר על זה רמז הפסוק: 'כי חלק ה' עמו' (דברים ל"ב, ט'), רצה לומר חלק ממש, כחלק שנחלק מאיזה דבר, שהוא שווה לאותו דבר שנחלק ממנו. אין הבדל בינו לבין הדבר שממנו נלקח, מלבד זה שאותו דבר הוא יותר גדול מהחלק שנחלק ממנו, אבל בעצמותם הם שווים. כמו כן, אין הבדל והפרש בין הנשמה ובינו יתעלה ויתברך שמו, רק שהקב"ה הוא הכול, הוא האור הכולל האור הגדול, הבלתי סוף, הבלתי תכלית, ואילו הנשמה היא חלק אור וניצוץ שנחלק מן האור הגדול".

"וכי ימוך"

"אור החיים" אומר כי כאשר נאמר "**כי ימוך**" יש לפרש את הדבר בהתאם לדרשת חז"ל במסכת מגילה דף י"א עמ' א' לפסוק (קהלת י', י"ח): "בעצלתים **ימך** המקרה", כי ישראל עשו "מך" (נמוך ומדולדל) את מי שנאמר עליו (תהלים ק"ד, ג'): "המקרה במים עליותיו".

כלומר, "כשהתחתונים (בני האדם) סוטים מדרך הטוב, ההשפעות האלוקיות מסתלקות, ועמוד הקדושה נעשה למסכן, כי העיקר תלוי במעשי התחתונים (בני האדם)".

בפנינו אפוא חידוש עצום, ואלמלא הדברים כתובים קשה היה לאומרם, כי על אף שהקב"ה הוא כול יכול, הרי שעלול להיווצר דלדול ועוני בהשפעה האלוקית כתוצאה ממעשי האדם, שכן השפעת השפע האלוקי תלויה כביכול במעשי בני האדם. אם בני האדם סוטים מדרך הישר, הרי שהאדם מסתתר כביכול מקרני האור האלוקיים והשפע האלוקי אינו מגיע לעולם.

צור ילדך – תשי

רעיון זה הוא יסוד מוסד בעולמה של תורת הסוד, וכבר עמדו עליו הראשונים.

כך כתב הרמב"ן (שמות כ"ט, מ"ו) כי שכינת הקב"ה בתוך בני ישראל היא כביכול צורך של הקב"ה, ו"יש בענין סוד גדול". בדומה לכך כתב רבינו בחיי (שמות י"ג, ח'): "אין השכינה בישראל צורך הדיוט בלבד כי אם צורך גבוה". ועוד כתב (שם כ', א'):

"מכאן תבין שהשכינה בישראל לא צורך הדיוט בלבד, אלא צורך גבוה, ולכך יש כוח לישראל להיות מחלישים או מוסיפים כוח בגבורה של מעלה כפי מעשיהם".
מקור לדברים מצינו במדרש (איכה רבה א', ל"ג): "בזמן שישראל עושים רצונו של מקום, הם מוסיפים כוח בגבורה של מעלה, כפי שנאמר (תהלים ס', י"ד): 'באלהים נעשה חיל'. ובזמן שאין ישראל עושים רצונו של מקום, הם כביכול מתישים כוח גדול של מעלה, כפי שנאמר (דברים ל"ב, י"ח): 'צור ילדך תשי'".
כלומר, מכוח מעשינו יש כביכול תשישות של הצור החזק, שהוא אבינו מולידנו.
הכיצד? ברור שאדם יכול להחליש את עצמו, ואף את האור האלוקי השופע עליו.
אבל, במה מחליש הוא את קונו ואת השפע הזורם לעולם כולו?

כשהעבדים לא סועדים גם המלך לא סועד

בזוהר חלק ג', דף ז' עמ' ב' מובא בעניין זה הסבר מרהיב: "משל למלך שהכין סעודתו, לאחר מכן הכין המלך סעודה לעבדיו, והמלך אינו אוכל קודם שיאכלו עבדיו. נמצא כי כאשר מתעכבת סעודת עבדי המלך תתעכב גם סעודת המלך עצמו מפני סעודת עבדיו. למדנו שישראל מפרנסים לאביהם שבשמים".
כלומר, הקב"ה מעוניין להשרות את שכינתו והארתו גם בעולם התחתון וזוהי כביכול "סעודה" של המלך. אך בשעה שאנו בני האדם לא חפצים בקרבתו ובאורו, הרי שאנו כביכול נמנעים מסעודתו ונמצא שאורו של המלך אינו מאיר עלינו ובמקרה כזה – גם הוא עצמו אינו סועד.
ברם, מה פשר הנמשל? מהי סעודת המלך, שהוא אינו סועד אותה?

"וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך" – כשהנשמה אינה מאירה – נחשך העולם

"אור החיים" מבאר את הדברים כך:
האור האלוקי הוא מקור השפע בעולם. אור זה יוקד בעולם ע"י כך שאנו עוסקים בתורה ובמצוות. זוהי הסעודה של העבדים שנהנים מאורו של הקב"ה. אם האדם רחוק מתורה ומצוות הוא אינו אוכל ממאכלו של המלך, ונשמתו כהה וחשוכה.
במקרה זה נמצא כי גם הקב"ה אינו אוכל מסעודתו שלו. כלומר, הוא לא מאיר את העולם באורו הגדול, כי אם אין תלמיד אין רב. אם אין לומדי תורה – אין אור.
על כן "אם ראה האדם כי לא האיר בתורה ולא במצוות, כי אין עני כי אם מן התורה והמצוות, 'ומטה ידו' והחשיך אורו והודו (של הקב"ה), 'עמך' – פירוש לצד

היותו עמך, הוא (הקב"ה, כביכול) מתמוטט, שהרי זולתך היה אורו מאיר מסוף העולם ועד סופו".
נמצא כי כאשר נשמת האדם אינה מאירה, הרי שהוא מחשיך את אורו של עולם, וזו משמעותו הפנימית של הכתוב: "וכי ימוך אחיך ומטה ידו".

"והחזקת בו" – יתחזק לשוב בתשובה

מה יעשה האדם כאשר הוא מתדרדר במדרון ונשמתו אינה מאירה עוד?
"והחזקת בו" – עליו להיאחז בכל כוח בקב"ה.
"ויצו ה' והחזקת בו" – פירוש שיתחזק לשוב בתשובה להשיבו למכונו, כי אין לך דבר המעמיד את הרוח החיוני במקום גבוה כתשובה".
ברם, בפסוק משמע כי מי שמחזיק את רעהו הנופל, נותן לו משהו שמונע את נפילתו. אם מסבירים כי הקב"ה הוא שנהיה עני והוא שנפל כביכול כתוצאה ממעשי האדם, הרי שמי שמחזיק בקב"ה כביכול נותן לו מתת. מה יש לאדם לתת לאלוקיו?
על כך משיב "אור החיים", כי האדם יכול לתת לקב"ה את נשמתו שלו בכך שהיא שבה ומאירה כבתחילה. "תמצא שיבקש ה' להחזיר לו הרוח כאשר נתנה, כאומרו (קהלת י"ב, ז'): 'והרוח תשוב אל האלוקים אשר נתנה' ואמרו חז"ל (מסכת שבת, דף קנ"ב עמ' ב'): 'תנה לו כמו שנתנה לך'".
אכן, הרמב"ם בהלכות תשובה, פרק ז' הלכה א' כותב כי "הואיל ורשות כל אדם נתונה לו כמו שביארנו ישתדל אדם לעשות תשובה ולהתוודות בפיו מחטאיו ולנעור כפיו מחטאיו **כדי שימות והוא בעל תשובה** ויזכה לחיי העולם הבא".
כלומר, חובת האדם בעולמו היא להשיב את נשמתו לבוראה כשהיא נקייה מחטא, אחרי הליך יסודי של תשובה, כשהנשמה מאירה כפי שהייתה בנתינתה לאדם.

"גר ותושב וחי עמך" – נשמות הבאות לסייע

האדם זוכה לאור אלוקי בהתאם ליכולת הקיבול וההכלה של נשמתו.
ומה לעשות אם הנשמה אינה גבוהה והאדם מבקש להפיץ אור גדול?
כאן באה תשובה מפתיעה מאוד של "אור החיים" ולפיה, יש לאדם לעיתים נפשות נוספות על זו שלו, שבאות להיות "גר ותושב" בגופו ולסייע בידו להכיל את אורו של הקב"ה ולסייע בידו בעבודת ה'.
"**תושב**" – היא נשמה שנמצאת באדם, בנוסף לזו שלו, עוד משעת העיבור;

"**גר**" – היא נשמה "שבאה להתגורר עם האדם בעשותו איזה מצווה כדי להשתתף במעשה".

"**וחי עמך**" – "וכנגד שניהם אמר 'גר ותושב וחי עמך' – כנגד שתי הנפשות הבאות שלא מדעתו, כשהוא מתחזק לשוב בתשובה".

מקור הדברים בדברי האר"י בספרו של רבי חיים ויטאל "שער הגלגולים", הקדמה א': "תבין ענין המפורסם בדברי רבותינו ז"ל, כי רוחותיהם של הצדיקים או נשמותיהם באים ומתעברים באדם, לסייעו בעבודת ה' יתברך, וכמו שכתוב במדרש הנעלם מכתיבת יד (זוהר חדש, דף ל"ה עמ' ב') על "הבא להיטהר מסייעים אותו", אלו נשמותיהם של צדיקים הבאות ומסייעות לו. בדומה לכך כתב רבי נפתלי הרץ בכרך (מתלמידי האר"י) בספרו "עמק המלך" (תיקוני שבת ו'):

"אם זכה אדם לעשות מצווה, שצדיק אחר היה רגיל בה כשהיה בזה העולם, אף על פי שנפטר מזה כמה שנים – נשמתו של אותו צדיק מסייעתו במצווה ההיא לרדוף אחריה כל ימיו".

האחריות הכבדה הנובעת מידיעות אלו

אחריות כבדה מאוד מוטלת אפוא על האדם כתוצאה מידיעה זו כי הארת אורו של הקב"ה תלויה באדם, וכן מן הידיעה כי נטעו בו נשמות גבוהות לבד מזו שלו, כדי לסייע בידו להכיל את האור האלוקי.

בהתאם לכך מבאר "אור החיים" את מאמר הכתוב: "**אל תקח מאתו נשך ותרבית ויראת מאלהיך וחי אחיך עמך**" כדלהלן:

"**אל תיקח מאתו**" – הכתוב אוסר על האדם ליטול "מה שיש בו", כלומר "יזהר שלא יחשיך אור רוחו שלו ורוחם של הנשמות הנוספות הגרות אתו".

"**ויראת מאלהיך**" – יש לפחד מהקב"ה שהפקיד בידו נפשות טהורות כדי להאיר מאורו הגדול.

"**וחי אחיך עמך**" – "שיחזיר הנפש בתוספות חיות באמצעות עבודת הקודש אשר ציווהו ה'".

כלומר, לא די בכך שמוטל על האדם לדאוג לכך שהנשמה שבקרבו תחזור טהורה כפי שהאדם קיבלה, אלא עליו להשיבה בתוספת חיות ואור אלוקי נוסף שספגה בעת שהאדם למד תורה ועשה מצוות, וכפי שפירש "אור החיים" בספרו "חפץ ה'" (שבת קנ"ב) "כי כשיתנה לה' כמו שנתנה לו בזה היא מתעלה **ומוסיפה** חיים ואור עליון".

כיסופים לרוחניות ולא לתאוות הגוף

"אור החיים" ממשיך ומבאר בהתאם לקו זה, גם את הפסוק: "את כספך לא תיתן לו בנשך ובמרבית לא תיתן אוכלך", כבא ללמדנו מהם הדברים המחשיכים חלילה את אורו של האדם, וכדלהלן:

"**את כספך**" – מלשון כיסופים. הדבר שהנשמה נכספת ומתאווה לו.

"**לא תתן לו בנשך**" – המילה "נשך" היא מלשון "נשיכה" והיא רומזת לנשיכתו של הנחש הקדמון. נשיכה זו של הנחש מכוונת להשפעתו על האדם, אשר בשעת החטא הקדמון, הכניס אל תוך תוכו זוהמה של תאווה גשמית לכל מה שהוא ערב, מהנה ומענג, חלף כיסופים למה שהוא רוחני, מועיל, הגיוני ובעל ערך. בהתאם לכך, ציווי הפסוק הוא, כי האדם לא ייתן לגוף את השליטה על הנשמה, כי "כשאדם משלים תאוות נפשו הבהמית ומטעים רוחו מכיסופיו (הפיסיים), הוא נשוך בזה ומטיל בו ארס החטא".

"**במרבית לא תתן אכלך**" – "פירוש אפילו אכלך, שלך, שהוא דבר שהורשית לאכול, לא תרבה בו.

כי כשאדם הולך אחר גרונו, ויטה גבול התאווה שבו למותרות, בזה יחשיך אור הנפש. כי כשזה (תאוות הגוף) קם, הרי שזה (חלקו הרוחני של האדם) נופל. כשמתרבה תיאבון המורגש (הפיסי), מתמעט תיאבון הרוחני, והוא מאמר הכתוב (משלי י"ג, כ"ה): 'צדיק אוכל לשובע **נפשו**' – לא להנאת ההרגש".

הווי אומר כי האדם צריך להימנע מכיסופים להנאות פיסיות. חלף זאת עליו לשאוף לרוחניות כדי שייבקע אור ה' מנשמתו.

"**לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלהים**" – **תכלית ישיבת הארץ**

"אור החיים" מבאר כי על אף שה' הוציא אותנו מארץ מצרים לתת לנו את ארץ ישראל, הרי שהתכלית אינה פיסית אלא רוחנית "להיות לכם לאלהים"!

"לא לאכול מטובה ולשבוע מפריה התכלית, אלא 'להיות לכם לאלהים' הוא עיקר הארץ, וכפי שאמרו חז"ל בתורת כוהנים על פסוק זה: 'מכאן אמרו כל בן ישראל היושב בארץ ישראל מקבל עליו עול מלכות שמים'".

הנה כי כן "אור החיים" פותח צוהר לפי תורת הסוד להבנת מקומו של האדם בעולמו. מעיון בביאורו עולה, כי האדם ניצב במקום נשגב מאוד. הקב"ה הוא

כביכול אחיו של האדם (מלשון "איחוי" וחיבור של שני דברים הקשורים זה בזה בקשר פנימי עז), ואם האדם נופל חלילה ועסוק בתאוותיו הגשמיות, המחשיכות את אור נשמתו, הרי שהוא פוגע בהשראת האור האלוקי על העולם כולו. לאדם מישראל ניתנה תורה וניטעו בקרבו נשמות גבוהות, כדי שיאכל מ"סעודת המלך" ומאורו הגדול. אם הוא לא אוכל, גם המלך אינו אוכל ונמצא האור האלוקי מתעמעם בעולם כולו. מגיעים הדברים לכך, שהקב"ה הומשל כביכול למי שהוא מך, עני ודל, והשפעתו בעולם נפגמת בגלל האדם שהחשיך את נשמתו. על כן, מוטל על האדם לחוש אחריות רבה, לא רק לעצמו, אלא גם להשפעת האור האלוקי על העולם כולו.

פרשת בחוקותי

חבל הכסף המתהלך מאורו יתברך אל תוך נפש אדם

מה השבח בכתוב "ולא תגעל נפשי אתכם"?

הקב"ה מבשר כי אם בני ישראל ילכו בחוקות ה' ויעשו את כל מצוותיו, מובטח להם שכר עצום המפורט בפרשה. שיא השיאים של שכר זה מצוי בכתוב (ויקרא כ"ו, י"א–י"ב): "ונתתי משכני בתוככם, ולא תגעל נפשי אתכם. והתהלכתי בתוככם והייתי לכם לאלהים, ואתם תהיו לי לעם".

אכן, שיא ההטבה הוא קרבה אל הקב"ה והשראת שכינה בתוכנו. ברם, שבתוך כך מצויות המילים "ולא תגעל נפשי אתכם". כלומר, עם ישראל לא ייחשב בעיני הקב"ה לגועל נפש שפולטים אותו ומקיאים אותו. כך מבאר רש"י: "'ולא תגעל נפשי' – אין רוחי קצה בכם. כל געילה לשון פליטת דבר הבלוע בדבר אחר".

ובכן, מה פשר הדבר? האם זהו שיא השבח וההטבה, שהקב"ה לא ימאס בנו ולא יקיא אותנו?

ומדוע שימאס הקב"ה במי שהולך בחוקותיו ועושה את מצוותיו? בלשון הרמב"ן כאן: "לא ידעתי מה הטעם בזה שיאמר הקב"ה כי בשמרנו כל המצוות ועשותינו רצונו לא ימאס אותנו בגעול נפשו?"

הרמב"ן אף מחדד את הקושי ותמה, מהו השכר בכך שה' לא מואס בנו בעת קיום מצוות, הרי אף "בעוברנו על בריתו ועשותינו נאצות גדולות אמר הכתוב (להלן, מ"ד): 'לא מאסתים ולא געלתים', וכן אמר הנביא בשעת הקללה (ירמיה י"ד, י"ט): 'המאוס מאסת את יהודה אם בציון געלה נפשך?'" כלומר, אף בשעת חטא אין ה' מואס בעמו ישראל. אם כן, מה הרבותא בכך שבשעה שהם עושים את רצונו, אין ה' מואס בהם?

הרמב"ן משיב על קושי זה באומרו, כי "הענייַן סוד מסתרי התורה, אמר שייתן משכנו בתוכנו, והנפש אשר ממנה יבא המשכן לא תגעל אותנו ככלי שמגעילים אותו ברותחין. אלא בכל עת יהיו בגדינו לבנים וחדשים". ובכן, מה פשרו של סוד זה מסתרי תורה?

"אור החיים" מגלה את הסוד ומבארו.

כשאוהבים משתווים

"אור החיים" אומר כי "לצד עוצם האהבה ייהפך הצורה". כלומר, דרכם של אוהבים להשתוות ביניהם במובן זה שהאחד מקבל את אורחות חייו של רעהו ומסגלם לעצמו, כדי למצוא חן בעיני אהבת נפשו. בעניין זה מביא "אור החיים" את הזוהר בחלק ג', דף רמ"א עמ' ב' על הפסוק (שיר השירים ה', א'): "באתי לגני אחותי כלה, אריתי מורי עם בשמי, אכלתי יערי עם דבשי, שתיתי ייני עם חלבי, אכלו רעים שתו ושכרו דודים".

> "אמר רבי שמעון, כמה חביבות חיבב הקב"ה את כנסת ישראל, ומריבוי האהבה שאוהב אותה, שינה מעשיו ממה שהוא עושה. אף על גב שאין דרכיו באכילה ושתיה – בגלל האהבה אכל ושתה. הואיל ובא אצלה, עשה רצונה. כלה נכנסת לחופה ורוצה לאכול, אין זה דין שיאכל חתנה עמה, אף על גב שאין דרכו לעשות כך?!
>
> זהו שכתוב 'באתי לגני אחותי כלה'. הואיל ובאתי אצלה ולעלות עמה לחופה, 'אכלתי יערי עם דבשי'".

מיזוג בין שונים אינו בר קיימא

"אור החיים" מסייג את הדברים ומעמיד בבסיס ביאורו יסוד חשוב, לפיו מה שנכון בתחילת הדרך ביחסים בין בני זוג, לא מתמיד ואינו עומד במבחן הזמן, אם שונים הם בני הזוג במהותם. על כן, שני גורמים שונים המתמזגים זה בזה, השידוך ביניהם אינו טבעי ובסופו של דבר הם נפרדים. כדי שדברים יוכלו להתחבר בקשר של קיימא חייבים הם להיות "עירוב של מין במינו".

כך לימדונו חז"ל במסכת פסחים, דף מ"ט עמ' א': "לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם, וישיא בתו לתלמיד חכם. משל לענבי הגפן בענבי הגפן, דבר נאה ומתקבל. ולא ישא בת עם הארץ – משל לענבי הגפן בענבי הסנה, דבר כעור ואינו מתקבל".

שידוך בין שני דברים שונים, בבחינת גפן משובח ועדין, עם סנה שהוא שיח קוצני ומחוספס – לא יחזיק מעמד. סופו של קשר כפוי ובלתי טבעי שייפרם, והצדדים אף ייגעלו זה מזה ויפלטו זה את זה מקרבם.

דבר טבעי מתמיד אך נס אינו מתמיד

אין דבר שונה יותר מאשר הקב"ה ובני האדם. הקב"ה כולו רוחני וקדוש, ואילו האדם גשמי וקרוץ חומר, רווי תאוות וצרכים גשמיים. הכיצד זה ידורו זה עם זה?

על כן, עם ישראל תמהו בליבם, כי "דבר זה שמבטיח ה', שהקב"ה שהוא רוחני בעל תכלית הרוחניות, ידור דירת קבע בתוך בני אדם בעלי צורה וחומר – הוא דבר רחוק מהשכל".

שמא נשיב, כי האהבה הראשונית יכולה להביא לכך שדברים שונים יתמזגו וידורו זה עם זה, והאחד אף ישתנה ויחרוג מטבעו כדי לגרום נחת רוח לאהובו, הרי שבסופו של דבר זיווג שכזה לא יכול להתמיד. רק דבר טבעי מתמיד. נס אינו מתמיד.

ובלשון "אור החיים": "דבר שהוא הפך תכונת ההשתוות (כלומר, מיזוג בין שני דברים שאינם שווים) לא יתמיד כמעשה ניסים". על כן, חשש עם ישראל, ובצדק, כי בסופו של דבר הזיווג בינו לבין הקב"ה ייפרם "ואין מבטח להתמדת הדבר ותגעל הרוחניות לגשמיות".

מה לעשות כדי שזיווג בין שונים יתמיד?

"אור החיים" מלמדנו כי כדי ששידוך בין שונים יצליח, מוטל על אחד מהם להשתנות שינוי עומק ולהפוך לשווה למשנהו **באמת**. לא רק כהתנהגות חד פעמית בימי אהבה רבה וכדרך להפיק רצון ונחת רוח, אלא כשינוי מהותי המשנה את תכונת הנפש – ויוצר דמיון פנימי בין בני הזוג. רק אחרי שינוי כזה יהיו שני בני הזוג דומים זה לזה, והשידוך ביניהם יהיה טבעי ובר קיימא.

האדם יכול להידמות לבוראו ומצווה על כך, כפי שדרשו חז"ל במסכת שבת, דף קל"ג עמ' ב' את הפסוק (שמות ט"ו, ב'): "'זה אלי ואנוהו' – הוי דומה לו: מה הוא חנון ורחום – אף אתה היה חנון ורחום". האדם מסוגל להתעלות על הגשמיות שלו ולהיות כה רוחני, עד שהקב"ה יוכל לשכון בקרבו "על פי דרך הטבע" בלא שיהא זה זיווג בין שונים שאינו יכול להתמיד. בלשון "אור החיים": "כי יכונן ה' תכונת נפשם, בסדר אשר ישכון ה' בתוכם, כדרך המתקבל בתכונת הנשתווה".

בהתאם לכך, אמר הקב"ה: "ולא תגעל נפשי אתכם". כלומר, אם בני ישראל ישמרו תורה ומצוות, הרי ששיא השיאים יהא שהם יהפכו "דומים" לקב"ה. הקב"ה יגביה אותם עד לדרגת כלי להשראת השכינה. בדרגה זו אין סיבה שהחבילה תתפרד, שהרי "בני הזוג הם ענבי הגפן בענבי הגפן דבר נאה **ומתקבל**".

והתהלכתי בתוככם

הקב"ה אומר אם כן לבני ישראל: "אם בחוקותי תלכו", הרי שתזכו לא רק לקרבת ה' כפועל יוצא מאהבת ה' והסכמתו לרדת לדרגתכם, אלא ששיא השיאים הוא

הפיכתכם לרוחניים ולגוי קדוש המתדמה לבוראו ומסוגל להכיל קרבה **תמידית** של הקדושה בקרבו.

הקב"ה מבטיח: "ונתתי משכני בתוככם", פירוש על דרך אומרו (תהלים ע"ח, ס'): 'אהל שיכן באדם', שעיקר משכנו יתברך הוא בתוך נשמות עַם קודשו. והוסיף לומר 'והתהלכתי בתוככם', לומר שמלבד שלא יגעל אותם, גם יהיה לו נחת רוח בהשראת שכינתו בתוך תוכם, והיא בחינת הנשמה שהיא תוך תוכם, ופירוש 'והתהלכתי' הוא טיול העֲרֵב".

הנשמות דבוקות בחבל הכסף למקור מחצבתן

הכיצד יכול אדם שהוא קרוץ חומר ורווי תאוות להפוך כלי רוחני להשראת השכינה?

בתשובה לכך מחדש "אור החיים" כי הקשר של האדם עם בוראו הוא קשר בל יינתק של זרימת אור עליון של קדושה, שאינו פוסק עקב כך שהנשמה שהיא חלק אלוה ממעל ניתנה בתוך גוף חומרי.

"נשמות עם בני ישראל חצובות מאורו יתברך, והרחקת שכינתם בעולם הזה לא יסובב פרידתם ממקורן, והרי הן דבוקות בחבל הכסף עד מקום מחצבתן ודרך שם יורד אור החיים ממקור עליון, ומחבר נפש קדושה עם מקורה, וזה יסובב (יגרום לכך) שתכיר הנפש בוראה ותתאווה לעבדו וללכת בדרכיו...והוא מאמר ה' באומרו 'והתהלכתי בתוככם', זהו **חבל הכסף המתהלך מאורו יתברך אל תוך נפש אדם,** ובזה 'והייתי לכם לאלהים', כי איש כזה יבחר בקבלת עול אלוקותו יתברך".

מקור הדברים מצוי בזוהר חלק ג', דף רי"ח עמ' ב': "נשמות ישראל נגזרו מתוך נר קדוש שדולק, שכתוב (משלי כ', כ"ז): 'נר ה' נשמת אדם'. ונר זה, בשעה שנאחז (שנדלק) מתוך לימוד בתורה העליונה, לא שוכך האור אפילו רגע".

החטא מנתק את חוט הכסף

האדם עשוי להיות נשגב ורוחני ומסוגל להיות כיסא לשכינה כך שתשרה בקרבו, בלא שיהיה בדבר זיווג בלתי טבעי בין שונים. אבל, החטא הוא מחיצה שמנתקת את האדם מבוראו.

"על ידי חטא, האדם מנתק את 'חבל הכסף' ולא יאיר אור הבא מלמעלה לתוך הנפש, והוא סוד אומרו (ישעיה נ"ט, ב'): 'עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלוהיכם".

היום אומר לו עשה כך ומחר עשה כך

נשאלת השאלה כיצד קורה שהאדם חוטא ועושה מעשים שסוטים מנטייתה הטבעית של הנשמה להישאב אל צור מחצבתה ומקור חיותה?

על כך משיב "אור החיים" כי דרך ההילוך של הדברים הוא זה:

א. האדם מתאווה לחטא כשהוא חדל להיות רוחני, בעקבות חטא החוצץ בינו לבין מקור האור האלוקי החופה עליו תמיד.

"וזה יסובב שיקווה האדם מטעמי התיעוב, ויאבד חשקו במושכלות הנעימים והערבים".

ב. אך כיצד יקרה החטא הראשון, עת שהאדם עדיין רוחני ומחובר לאלוקיו והנשמה נכספת לאלוקיה?

ג. על כך משיב "אור החיים" כי זהו המנגנון שעליו מדברים חז"ל (במסכת שבת, דף ק"ה עמ' ב'): "כך אומנותו של יצר הרע, היום אומר לו עשה כך ולמחר אומר לו עשה כך, עד שאומר לו עבוד עבודה זרה והולך ועובד". כלומר, הנפש חוטאת רק אחרי שמפרידים אותה מבוראה אט אט, בלי משים.

בלשון "אור החיים": "תמצא שכל נפש החוטאת בעולם, אינה פועלת הרע בתחילתה, עד שתקדים בחטא קל מקלי הקלות. בחטוא האדם אפילו כחוט השערה ימנע ממנו בחינה זו של התקשרותו במדרגה עליונה".

ד. "אור החיים" מביא כדוגמה לכך את מעשה נבות היזרעאלי.

אחאב חמד את נחלתו של נבות וכדי לזכות בה הביא למותו, באופן שהנביא זועק (מלכים א, כ"א, י"ט): "הרצחת וגם ירשת"?

רוחו של נבות שאפה נקם על העוול הנורא שנעשה לה.

לימים ישב יהושפט מלך יהודה עם אחאב והציע לו לצאת למלחמה על ארם. והנה, כך נאמר (שם כ"ב, כ'-כ"ב): "ויאמר ה' מי יפתה את אחאב ויעל ויפול ברמות גלעד? ויאמר זה בכה וזה אומר בכה. ויצא הרוח ויעמד לפני ה' ויאמר אני אפתנו. ויאמר ה' אליו במה? ויאמר אצא והייתי רוח שקר בפי כל נביאיו. ויאמר: תפתה וגם תוכל **צא** ועשה כן".

דרשו חז"ל במסכת שבת, דף קמ"ט עמ' ב', כי הרוח היא רוחו של נבות. ברם, "מאי **צא**? אמר רב: צא ממחיצתי", שעל ידי שאמר דבר שקר, הגם שהיה לתכלית רצון ה', איבדה הרוח את מקומה במחיצתו של הקב"ה. מידתו של הקב"ה אמת, ואילו נבות הפך את נשמתו לרוח שקר בפי נביאי הבעל. על כן, לא יכלה עוד רוחו של נבות להיות קרובה לקב"ה, שהרי נאמר (תהלים ק"א, ז'): "לא ישב בקרב ביתי עושה רמייה, דובר שקרים לא יכון לנגד עיני".

ה. נמצא כי היצר הצליח להרחיק את נשמתו של נבות מהקב"ה, אף לאחר שהיא כבר נמצאה במחיצתו, לאחר שזו הביעה שאיפה תאוותנית קלה (שאיפת הנקם) ואף שזו הייתה מוצדקת, שהרי המעשה מקיים את רצון ה', נשמתו של נבות איבדה את מקומה מכיוון שהמעשה חולל שינוי בהגדרת האדם של נבות, כמי שאמת בלבבו וכמי שמסוגל להכיל את קרבת ה', תוך מיזוג "טבעי" בין דומים.

ו. "כשמשתדל היצר עם האדם בדקדוק קל, עד שיבדיל בינו ובין ה', אז הוא יכול לשלוט בו, לחטוא חטאים גדולים, רחמנא ליצלן, מה שלא היה יכול עשות קודם בעת דביקות האדם באור עליון".

הנה כי כן, יש באדם יכולת להיות כלי לקבלת שכינה, עד כדי כך שהקב"ה ישכון בתוכו, בלא שהדבר יהא בבחינת זיווג בין שני דברים שונים ומנוגדים. כל עוד שהאדם רוחני הרי שהנפש נכספת לקדושה ולקרבת ה' ולא עולה כלל על דעתו לחטוא. אדרבה, יש כביכול חוט של כסף המושך אור עליון של קדושה וחיים מן הקב"ה אליו. על כן הקב"ה שוכן באדם ואין הנפש האלוקית מוקיעה את הגוף. זוהי הברכה הנשגבה של "ולא תקיא הארץ אתכם".

אכן, היצר מנסה לסכסך ולהפריד בין הדבקים, כדי שהאדם ייפול ברשתו, וילך שבי אחרי תאוותיו הגשמיות. הוא עושה כן בהתחלה בהדרגה ובצעדי צב, כשמרחק גורר תאווה, שמביאה למרחק נוסף וחוזר חלילה. ככל שהאדם מנתק את חוט הכסף הרוחני שמקשר בין נשמתו לבין בוראו, משתנה הגדרתו מרוחני לגשמי, והשידוך בינו לבין בוראו שוב אינו בין מהויות דומות ואין לו קיום טבעי ונמשך. אבל, יש בידי האדם להתנער, לדבוק ברוחניותו ולשאוף אור, כך שהקשר בינו לבין בוראו יהיה טבעי ומתמיד. אם האדם יעשה כן, יתקיימו בו דברי הזוהר כי ""נר ה' נשמת אדם' – ונר זה, בשעה שנאחז מתוך לימוד בתורה העליונה, לא שוכך האור אפילו לרגע".

פרשת במדבר

מלא כל הארץ כבודו

כלל ופרט בסדר מתחלף בציון זמן ומקום

ספר במדבר פותח בנקודת ציון של זמן ומקום, שבו מדבר ה' אל בני ישראל ונאמר (במדבר א', א'):

"וידבר ה' אל משה במדבר סיני באהל מועד, באחד לחדש השני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים לאמור".

אבל, עיון בפרטי הדברים מעלה שוני בין דרך הציון של זמן לדרך הציון של מקום. "אור החיים" מפנה את תשומת הלב לכך, שבכל הנוגע למקום הקדים הכתוב את הכלל לפרט ונאמר תחילה "במדבר סיני" (מקום כללי) ולאחר מכן "באהל מועד". (מקום מסוים יותר) לעומת זאת, בכל הנוגע לזמן, הקדים הכתוב את הפרט לכלל ונאמר "באחד לחודש השני" (זמן מסוים מאוד) לפני שנאמר "בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים". (זמן כללי יותר).

מה פשרו של שוני זה? מדוע ביחס לזמן מקדימים פרט לכלל ואילו ביחס למקום מקדימים כלל לפרט? "למה לא השווה ה' מידותיו בשיעור הדברים"?

אהל מועד הוא הכלל והמדבר הגדול הוא הפרט

"אור החיים" מיישב קושי זה בכך, שהכתוב "השכיל לדבר בשיעור שווה" וגם ביחס למקום הקדים הכתוב את הפרט לכלל כפי שעשה ביחס לזמן. כלומר, בניגוד למה שנחזה בעינינו במבט ראשון, המונח "במדבר" הוא פרט לעומת המונח של "באוהל מועד" שהוא כלל.

הכיצד? הרי אוהל מועד הוא לכאורה נקודה פרטית, ממוקדת ומצומצמת בתוך המדבר?

אין זאת אלא שלהשראת השכינה אין מקום! כדבר הנביא (ישעיה ו', ג'): "וקרא זה אל זה ואמר קדוש קדוש קדוש ה' צבאות, מלא כל הארץ כבודו".

מובן על כן, כי כאשר נאמר "אהל מועד" אין הכוונה למקום פיסי מוגבל ומצומצם, שבו נמצאת השכינה, בבחינת הנחת חפץ במקום מסוים. להיפך, השכינה היא המכילה את המדבר ואת האהל ואת כל המציאות הפיסית. "אהל מועד" הוא על כן ביטוי להוויה של עולם ומלואו. ממילא מובן כי כאשר נאמר "במדבר" זהו פרט מצומצם אל מול "אהל מועד", שהוא הכלל, שמקומו – אין סוף.

הוא מקומו של עולם ואין עולמו מקומו

מקור הדברים במדרש (בראשית רבה ס"ח, ט'): "מפני מה מכנים שמו של הקב"ה וקוראים לו 'מקום' (כפי שיש המנחמים אבֵל ואומרים לו: 'המקום ינחם אתכם')? מפני שהוא מקומו של עולם ואין עולמו מקומו". חז"ל מביאים ראיה לכך מדברי הקב"ה למשה (שמות ל"ג, כ"א): "הנה מקום אתי" – המקום כביכול באמתחתו של הקב"ה. בדומה לכך נאמר (דברים ל"ג, כ"ז): "מעונה אלהי קדם", ונאמר (תהלים צ', א'): "ה' מעון אתה", מכאן "שהקב"ה הוא מעונו של עולם ואין עולמו מעונו".

מקום כנקודת קיום ראשונית

הסברם של דברים הוא, כי הוויה רוחנית נמצאת בכל מקום. אי אפשר להגבילה במונחים של מקום פיסי. לרוח אין מקום שמכיל אותה. אדרבה, היא מכילה את המקום הפיסי בקרבה. אך הרבה מעבר לכך. המהר"ל מבאר כי מקום הוא הבסיס הראשוני של הקיום. המקום הוא כַּן ההוויה. אבל, הקב"ה הוא הבורא של ההוויה הפיסית, הוא מקיימה, הוא היה לפניה ויהיה אחרי שזו תכלה. ממילא מובן, כי לקב"ה אין תלות במקום. אדרבה, הוא ברא את המקום כדי לקיים בו עולם, והוא נקודת הקיום של כל דבר, לרבות של המקום. ממילא מובן כי הקב"ה הוא מקומו של עולם.

אור ה' נמצא בהיקף העולם ובפנימיותו

"אור החיים" על בראשית ב', א' מרחיב בנקודה זו, בבארו את הכתוב "ויכולו השמים והארץ וכל צבאם". לאחר שה' פירט את כל מעשי הבריאה שנבראו בכל יום ויום ובטרם שנכנסה השבת, נאמר "ויכולו" והכתוב מספר כי כלתה כל מלאכה. ברם, מה מלמדנו הכתוב באמירה זו? על כך משיב "אור החיים" באומרו: "נראה כי יכוון לומר כי אור ה' נמצא בהיקף העולם ובפנימיותו".
נפרט להלן את דבריו המרהיבים של "אור החיים" בהסבר עניין זה.

העולם עגול וה' חופף אותו מסביבו ומתוכו כדי להאיר כל נקודה בשווה

"אור החיים" אומר "מקובלני מפי זקני תורה" לבאר, מדוע נברא העולם כשהוא עגול?

הסברו כולל שבעה יסודות חשובים:

א. **אין עונג נכסף יותר מזכייה לחזות בנועם ה' ולקבל השפעה מן האור האלוקי.**

"אין תשוקה בעולם עריבה, חביבה, נחמדה, נאהבת, נתאבת ומקווה לנבראים, ובפרט לחלק הרוחני המכיר ויודע בחינת אור האלהות – כדבקות באורו יתברך".

ב. **כל נברא מסוגל להכיר את יוצרו וכוסף אליו**

"כל אשר ברא ה' בעולמו, יצר בו ה' בחינת ההשכלה וההבחנה כפי בחינתו. בעלי חיים, מדברים ובלתי מדברים, וצומח ודומם, יש לכל אחד כוח מן ההשכלה להכיר יוצרו כפי השגתו".

ג. **כל נברא מבקש להיות קרוב אל ה' ולקבל מאורו**

"אל האור האלוקי נכספת כל נפש חיונית (חיה) שיש בה יכולת להכיר ולו קצת מנועם אורו יתברך. תצא נפשם לחזות בנועם ה'".

האור האלוקי הוא הניצב ביסוד התשוקה היוקדת בכל נברא להתקרב אל ה'.

"באמצעות אורו הנערב והמקוּוֶה יתעצם בכוח אש התשוקה הבוערת בו להתקרב לבחינת כללות נצר המקווה".

ד. **התשוקה של כל נברא לזכות מן האור העליון היא הכוח שמקיים כל נברא**

ה. **היה צורך בשוויון של כל נקודה במרחב ביכולת לקבל מאור ה'**

בהתאם לכך מובן כי היה צורך להשרות את השכינה באופן שמגיע לכל מקום בעולם באופן שווה, כדי שכל נברא יזכה באור העליון שהוא נכסף לו באופן השווה לרעהו.

"ולהיות כי כל בחינת סיבוב העולם תשווה בו שיעור התשוקה, כי אין תאוות חלק אחד רבה על חברו, שבאמצעות זה יתרבה התעצמות החלק ההוא ויחלש שכנגדו, בין מצד מה שאליו הוא האור הנעים כי אינו קרוב לחלק מהסובב יותר מחברו, שבזה יגדל חלק מהעולם בכוח התעצמותו יותר מחלק אחר, אלא הכל בהשואה".

ו. **שוויון זה מתאפשר בעולם עגול, שהקב"ה חופף וסובב את כולו**
אילו הייתה נקודת האור מכוונת ממקום אחד אל עולם מרובע, הרי שהיה מוקד קרוב והיו קטבים מרוחקים. במקרה זה היו ברואים שהיו מקבלים חיות יתירה ואחרים שהיו קמלים ונמוגים.
"על כן נברא העולם באופן שהקב"ה יסובב כדוריות העולם בהשוואה וכל חלק וחלק מקבל השפעתו מהסובב של העולם".

ז. **נמצא כי הקב"ה נמצא בכל מקום בעולמו ומחייהו מאורו**
הקב"ה חופף את עולמו בכל נקודה שהיא, והשראת השכינה מצויה מחוצה לו ומתוכו, כך נהנית כל נקודת מקום מאורו הקדוש של הקב"ה, והוא מחייה כל נקודה בעולמו באופן שווה. "לטעם זה האיר ה' עולמו מכבודו, וכבודו מלא עולם, ונמצא העולם בתוך תוך בוראו ואור הבורא בתוך כל העולם וסובב עולמו, ובזה עמד ונתקיים העולם".

ויכולו השמים והארץ – כלות הנפש של כל נברא

בהתאם לכך מבאר "אור החיים" כי כאשר אמר הכתוב: "ויכולו השמיים והארץ וכל צבאם" פירוש המילה "ויכולו" הוא מלשון "כלות הנפש", כפי שנאמר (תהלים פ"ד, ג'): "נכספה וגם **כלתה** נפשי לחצרות ה'". הכתוב בא ללמדנו כי אין מקור חיות עצמאי לשום פרט, ומה שמחייה אותו הוא מקור החיות הכללי של כל הבריאה, שהוא התשוקה של כל נברא לזכות לקבל מן האור העליון של הקב"ה. "ובאמצעות בחינה זו והתעצמותה, העולם קיים, והוא סוד 'באור פני מלך חיים' (משלי ט"ז, ט"ו). על כן, לאחר שהתורה פירטה את הבריאה של כל פרט ופרט נאמר 'ויכולו', ללמדנו כי תשוקתו של כל נברא לאלוקיו היא היסוד להמשך קיומו של העולם ובאמצעות זה נשלמה ונתקיימה הבריאה".

צמצום אור האין סוף בשעת הבריאה

לאחר ש"אור החיים" ביאר נקודה זו, נראה כי נפתחו בפנינו שערי הבנה בדברי רבי חיים ויטאל בשם האר"י, בספרו "עץ חיים", שער א', ענף ב', המבאר את תהליך בריאת העולם כצמצום כביכול של האלוקות אל תוך עצמה, כדי לתת מקום למציאות הפיסית להתהוות. האר"י מבאר כי התהליך היה זה:

א. לפני בריאת העולם היה אור ה' אין סופי וממלא את כל המציאות.
"טרם שנבראו הנבראים היה אור עליון פשוט, ממלא כל המציאות ולא היה שום מקום פנוי בבחינת אוויר ריקני וחלל, אלא הכול היה ממולא מאור

אין סוף. ולא היה לו בחינת ראש ולא בחינת סוף, אלא הכול היה אור אחד פשוט שווה".

ב. בעת בריאת העולם צמצם הקב"ה את האור האין סופי, והוא חופף כל נקודה בעולם ומאיר לכל נברא מבפנים ומבחוץ.

ג. על כן נברא העולם כשהוא עגול, כך שכל נברא יזכה באופן שווה לקרבת ה' ולאור ה' שהוא מקור חיותו.

"אזי יהיו כולם קרובים ודבוקים באין סוף סובב אותם בהשוואה אחת גמורה, והאור והשפע הצריך להם יקבלום מן האין סוף מכל צדדיהם. מה שאין כן אילו היו מקבלים מן האור האלוקי בבחינת מרובע או משולש, כי אז היה בהם זוויות בולטות קרובות אל האין סוף יותר משאר צדדיהם, ולא היו מקבלים אור אין סוף בהשוואה אחת".

סובב כל עולמים ומחייה את כולם

בהתאם להסבר זה מקבל ממד מוחשי מאוד הכלל שהקב"ה ממלא את כל העולם, כפי שמצינו בתיקוני זוהר (תיקון נ"ז, דף צ"א עמ' א') כי "אדם מחויב להמליך את ה' בכל הספירות, ובכל איבר ואיבר של האדם, שאין מקום פנוי ממנו לא בעליונים ולא בתחתונים". כמו כן, מקבלים משנה הבנה דברי הזוהר חלק ג', דף רכ"ה עמ' א' כי הקב"ה "סובב על כל העולמות, לכל צד, למעלה ולמטה ולארבעה צדדים. הוא ממלא כל העולמות. הוא מחייה אותם, וזהו שנאמר 'ואתה מחייה את כולם'".

הנה כי כן, כל דבר בעולם מתקיים רק מכוח האור האין סופי שמהיל עליו. אורו של הקב"ה חופף כל מקום בעולם מבית ומחוץ באופן שווה ומחייה אותו. אילו הייתה ולו פינה אחת בעולם רחוקה במשהו מאורו של ה', לא היה בה קיום. ממילא ברור, כי כאשר נאמר שמקום השכינה באהל מועד, ההתייחסות היא אל מקום שהוא אין סוף, שהרי הקב"ה מעניק מאורו לעולם כולו באופן שווה ואינו קרוב יותר למקום אחד על פני משנהו. מעתה מקבלת משנה הבנה האמירה כי לקב"ה אין מקום בעולם. אדרבה, הקב"ה הוא מקומו של העולם ו"מלא כל הארץ כבודו".

פרשת נשא

נקמת המים הבוכים

מבחן האישה הסוטה

אישה שהתייחדה עם מי שאינו בעלה לאחר שבעלה כבר קינא לה והתרה בה בעדים לבלתי עשות כן, מחויבת לשתות "מי סוטה". המים בוחנים אותה האם שמרה על טהרתה גם בעת שהתייחדה, או שמא חטאה ונאסרה על בעלה. האישה מצווה לבא לבית המקדש, שם השקו אותה במים שנמהל בהם עפר מרצפת המקדש, ושֵם ה' אשר נכתב בפרשת סוטה נמחה בהם. כמו כן, האישה הקריבה קרבן שנעשה משעורים. אם טהורה האישה מן החטא, הרי שהמים היטיבו עימה. אך אם סטתה האישה, הרי שהמים הביאו למותה, וכך נאמר (במדבר ה', ט"ו–כ"ז): "והביא האיש את אשתו אל הכהן והביא את קרבנה עליה עשירית האיפה קמח שעורים, לא יצוק עליו שמן ולא ייתן עליו לבונה כי מנחת קנאות הוא מנחת זיכרון מזכרת עוון. והקריב אותה הכהן, והעמידה לפני ה'. ולקח הכהן מים קדושים בכלי חרש, ומן העפר אשר יהיה בקרקע המשכן יקח הכהן ונתן אל המים. והעמיד הכהן את האשה לפני ה' ופרע את ראש האשה ונתן על כפיה את מנחת הזיכרון מנחת קנאת הוא, וביד הכהן יהיו מי המרים המאררים... וכתב את האלות האלה הכהן בספר, ומחה אל מי המרים... והשקה את המים והיתה אם נטמאה ותמעל מעל באישה ובאו בה המים המאררים למרים וצבתה בטנה ונפלה ירכה, והיתה האשה לאלה בקרב עמה".

מה פשר הפרטים?

פרשה זו רצופה בפרטים רבים, שלכאורה הם חסרי פשר. על כך אומר "אור החיים": "רואה אני שלא הזכיר הכתוב במצווה זו שהיא 'חוקה' לסתום פי השואל לומר לו כי לא ישאל". יש איפה להבין את פשרם של פרטים אלו. ו"אור החיים" מקשה שורה של שאלות כדלהלן:

א. **"מנחת זיכרון מזכרת עוון"** – "למה הוצרך לזיכרון"? האם יש עניין לזכור את החטא? האם יש חשש שהדבר החמור שאירע יישכח? ובכלל, למה צריך תזכורת למאורע שאירע זה עתה? "המעשה אינו רחוק להצריך זיכרון".

ב. **"עשירית האיפה קמח שעורים"** – כאמור, אישה שיש חשש כי חטאה שותה מי סוטה ולאחר מכן מביאה קרבן מן השעורים, שיש בו פחיתות לעומת קרבן מחיטים. ברם, שגם קרבן העומר, שבני ישראל מביאים כמנחה חדשה ממחרת הפסח, הובא מן השעורים.

ג. **"ולקח הכהן מים קדושים"** – מה קדוש במים? "מה מעשיהם של מים, ולמה נקראו קדושים"? חז"ל אמרו (במסכת סוטה, דף ט"ו עמ' ב') כי המים "קדשו בכלי, שהוא הכיור". ברם, "אור החיים" תמה על כך גופא, למה ציווה ה' לקחת ממי הכיור אשר במקדש?

ד. **"והשקה את המים"** – "יש להשכיל למה ציווה ה' על דבר זה"?

ה. **"וכתב את האלות האלה הכהן בספר ומחה אל מי המרים"** – כלומר, הכהן נטל את פרשת סוטה שבתורה ומחק אותה בתוך המים. ובכן "מה היא פעולת הספר להשקותה בו"?

ביחס לחטא העגל מובן מדוע נטל משה את העגל, ניתץ וטחן אותו, השרה אבק זה במים, השקה במים אלו את בני ישראל, ומי שסגד לעגל – מת. טעם הדבר הוא כי משה האכיל את החוטאים את פרי מעלליהם, בבחינת האמור (ירמיה ב', י"ט): "תייסרך רעתך".

אבל, פרשת סוטה **שבתורה** אינה חפץ של חטא חלילה. למה אם כן מחקו את פרשת הסוטה במים, שבהם השקו אותה?

ו. **"מי המרים"** – "למה יקרא להם מרים"? מרירות היא טעם, ואילו מי הכיור שבבית המקדש היו מים רגילים, נטולי טעם. איזו מרירות יש בהם? "אור החיים" מביא את דברי חז"ל (ספרי על פסוק זה) כי המים נהפכו להיות מרים.

דעה אחרת מובאת בגמרא (במסכת סוטה, דף כ' עמ' א'): "אמר שמואל צריך שייתן דבר מר לתוך המים", שנאמר "המרים" – משמע כי הם מרים זה מכבר.

ובכן, לשם מה צריך שהמים יהיו מרים?

ז. **"ומן העפר אשר יהיה בקרקע המשכן יקח הכהן ונתן אל המים"** – הכהן נטל חול מן המקדש וערבב במי הסוטה (שאותם נטל מן הכיור). בהקשר זה אמרו חז"ל כמה דינים שעליהם אומר "אור החיים" "נפלאים ממני הדברים":

- ראשית, במשנה (במסכת סוטה, דף ט"ו עמ' ב') נאמר, כי החול חייב היה להיות מן המזומן במקדש בלא שיצטרכו לחפור אותו. "ומקום היה בבית המקדש אמה על אמה וטבלא (מרצפת) של שַׁיִש וטבעת היתה קבועה בה, שהוא (הכהן) מגביה ונוטל עפר מתחתיה ונותן".
ובכן, למה דווקא חול משם?
- שנית, המשנה במסכת סוטה ממשיכה ואומרת, כי מן הכתוב "ונתן אל המים" למדו כי על העפר להינתן באופן שיהא נראה על פני המים. בגמרא שם (דף ט"ז עמ' ב') נאמר, כי צריך שיהיה העפר צף על פני המים ו"אם הקדים העפר למים – פסול".
"אור החיים" תהה על כך "מה מעכב בדבר הזה"? למה חשוב שיהיה העפר מעל למים ולא למטה?

"אור החיים" מסכם: "הדברים תמוהים, למה סתם ה' הדברים במצווה זו, נוסף על תמיהת הדבר בכללותו"?
בעקבות תמיהות אלה "אור החיים" מבאר כל אחד ואחד מן הפרטים, מכוח הבנת פרשת הסוטה על פי "פנימיות התורה" ורזיה. נפרט את הנחות היסוד של הדברים, דבר דבור על אופניו, ונמצא פירוש סדור ומרהיב.

היסוד הראשון – כל נברא משתוקק לקרבת בוראו
חיותו של כל דבר חי נובעת מאור ה'. אבל גם דומם, שאינו חי ומתנועע, כוסף לקרבת אלוקים, שכן כל דבר נמשך לצור מחצבתו ולשורשו. מכיוון ששורש הקיום של כל דבר הוא דבר ה', שהיווה ומהווה אותו, הרי ששורש קיומו הוא הבורא. ממילא, כל דבר, לרבות דומם, משתוקק להשיג קרבת אלוקים ושם לתת שבח לבוראו.
בלשון "אור החיים": "כל נברא והווה תכסוף ותכל תאותו להידבק אל האלהים. והרגש תיאבון זה ישנו גם בדומם, כל אחד כפי שיעור הרוחניות אשר הטביע בו הבורא, כפי מה שצריך לקיומו, ולתת שבח לבורא כאומרו (משלי ט"ז, ד'): "כל פָּעַל ה' לַמענהו".

המים הבוכים על ריחוקם
בטרם בריאת העולם היה העולם תוהו ובוהו "ורוח אלוקים מרחפת על פני המים". והנה, ביום השני לבריאת העולם יצר הקב"ה הבחנה בין מים עליונים,

שהם הרקיע, לבין מים תחתונים, שהם הימים והנהרות. כך נאמר (בראשית א', ו'–ז'): "ויאמר אלהים יהי רקיע בתוך המים, ויהי מבדיל בין מים למים. ויעש אלהים את הרקיע ויבדל בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע, ויהי כן". דרשו חז"ל (בראשית רבה ה', ד'): "לא פירשו המים התחתונים מן העליונים אלא בבכיה".

בתיקוני זוהר דף י"ט עמ' ב' מבואר כי "המים התחתונים היו בוכים ואומרים, אנו רוצים להיות לפני המלך עילת העילות, ורוצים לעלות למעלה".

בהתאם לכך מבאר "אור החיים" כי "המים שנשארו למטה בוכים ומתאנחים, על שלא זכו להתקרב לאלהים חיים בחצי העליון (של המים), שהרי זו היא תשוקת הנבראים ותקוותם".

היסוד השני – שאיפת הקב"ה לשכון גם בתחתונים

מדוע ברא הקב"ה את העולם? מכיוון שהקב"ה התאווה לקבוע לו דירה בתחתונים. אילו היה הקב"ה שוכן בתחתונים כפי שהוא שוכן בעליונים, היו יכולים גם הברואים המצויים מתחת לקו הרקיע לזכות לקרבת ה', כמו הברואים העליונים. זו הייתה תכלית בריאת העולם.

נמצא כי הפרדת המים ביום השני לעליונים ולתחתונים עדיין לא הייתה עילה לבכיית המים התחתונים, שהרי היה אמור להיות משכן ה' למטה בדיוק כמו למעלה.

ברם, שביום השישי לבריאה, האדם חטא. בחטאו גרם האדם לקב"ה לעזוב את דירתו כאן ולשוב לשמי רום. מכאן ואילך, יש למים התחתונים עילה לבכות!

הקב"ה משגיח ומנהל את עולמנו זה מהחל ועד כלה, אך בעקבות החטא "מושב יקרו בשמים ממעל ושכינת עוזו בגובהי מרומים". כך אמרו חז"ל (במדרש תנחומא, פרשת נשא סימן ט"ז): "בשעה שברא הקב"ה את העולם התאווה שתהא לו דירה בתחתונים, כמו שיש בעליונים. ברא את האדם וציווה אותו ואמר לו: 'מכל עץ הגן אכול תאכל ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו' ועבר על צוויו. אמר לו הקב"ה: 'כל כך הייתי מתאווה שתהא לי דירה בתחתונים כמו שיש לי בעליונים, ודבר אחד צוויתי אותך ולא שמרת אותו? מיד סלק הקב"ה שכינתו לרקיע'".

היסוד השלישי – המשכן והמקדש כמקום שכינת ה' בתחתונים

התהליך לא הסתיים. המדרש ממשיך ומבאר שם, כי בעקבות מעשי האבות, הקב"ה שב וירד מרקיע לרקיע ועם מתן תורה "עמד משה והוריד את השכינה

לארץ, שנאמר (שמות י"ט, כ'): "וירד ה' על הר סיני". רש"י מבאר שם: "מלמד שהרכין שמים העליונים והתחתונים והציען על גבי ההר, כמצע על המטה, וירד כיסא הכבוד עליהם".

אך המטוטלת נעה שוב. אחרי מתן תורה אירע חטא העגל, והשכינה חזרה לשמי רום. "ע"י עוון העגל חזר הכיעור לכמות שהיה, והוציא ראשו השטן".

עם זאת, עקב חיבת הקב"ה לעמו הוא הסכים להשכין שכינתו בעולם הזה, גם בעולם המוקף בחטא, וזאת ע"י כך שגידר לעצמו מקום במשכן ולאחר מכן בבית המקדש.

תהליך בניית מדור לה' בתחתונים, שהחל עם בריאת העולם ונפסק בעקבות חטא עץ הדעת, שב אפוא והתחדש בעת הקמת המשכן, שעליו נאמר (שיר השירים ה', ב'): "באתי לגני אחותי כלה". ברם, השכינה לא חזרה לשכון בכל העולם, שהרי הוא רווי חטא. על כן "לא הועיל הטבתם של ישראל אלא למקום מוגבל". העולם שסביבנו גשמי, מגושם ושמם. הוא רחוק מן האור האלוקי וממילא חזר המוות לשרור בעולם.

רק לעתיד לבוא "תאבד כל בחינת הרע כפי שאמר הנביא (זכריה י"ג, ב'): 'ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ', שאז ארצנו תיקרא ארץ החיים כי בילע המוות לנצח". "אור החיים" מסיים תיאור זה באומרו "ושמור לך הדברים"!

נמצא כי עד לעתיד לבוא נותרו המשכן והמקדש כמקומות בודדים, שבהם מצויה קרבת אלוקים אף בעולם תחתון זה.

הפיצוי לבכי של המים בבית המקדש

"אור החיים" מבאר כי מעת שניתן לבני ישראל המשכן ולימים בית המקדש (הראשון והשני), נמצא כי ניתן ליהנות מקרבת אלוקים מופלאה, אף בעולמנו זה, שהרי זה המקום שבו איווה ה' לשכון גם בתחתונים כבעליונים. ממילא "בזה מחה ה' דמעת המים הבוכים, והסיר את חרפת הארץ, וישמחו המים ותגל הארץ אשר אררה ה' ורחק ממנה דוד עולם, והנה עתה עת דודים".

המים התחתונים סבלו ממרחק מן הקב"ה, לאחר החטא הקדמון. אך עם בניית בית המקדש יש להם עדנה, שהרי במקום זה חזרה לשכון שכינה בתחתונים.

רש"י על ויקרא ב', י"ג מבאר כי ה' הבטיח למים התחתונים כי יזכו להתקרב אל בוראם בבית המקדש, הן ע"י כך שבחג הסוכות יינסכו על המזבח, בד בבד עם היין, ביחד עם הקרבנות. כמו כן, ה' ציווה כי ביחד עם כל קרבן יביאו מלח, הסופח ומכיל אל קרבו – מים.

בדיקת החטא – בבית המקדש

בית המקדש הוא בבחינת "שמורת טבע" אלוקית, ששם שורה השכינה גם בעולם המוקף גשמיות וחטא. על כן, כאשר רצה האדם לברר האם חטאה כלפיו אשתו, והוא חפץ בבירור האמת באופן שתולעת החשד תפסיק לכרסם בשלום הבית, הוא הביא אותה אל בית המקדש. במקום קדוש זה, המציאות הגשמית חזרה לחוות קרבת אלוקים כפי שהייתה קודם נפילות החטא. מציאות זו לא יכולה לסבול חטא. שכינת הקב"ה וחטא הם תרתי דסתרי. על כן, במקום המקדש החטא בלתי נסבל וסותר לגדר ההוויה של מקום "אשר שם חונה האלהים".

המים והעפר בבית המקדש

בהתאם לך מובן מדוע הליך ההיטהרות נעשה במקדש ומובן מדוע הוא נעשה באמצעות עפר ומים שנמצאים שם, קרובים לפני ה' כפי שהיו לפני החטא.

- העפר של בית המקדש הגשים את ייעודו לשמש ככיסא להשראת שכינה, ולכן הוא נמהל במי הסוטה. האדמה בבית המקדש אינה בכלל "ארור אשר אררה ה'". על כן "ציווה ה' לקחת מעפר המקדש דווקא, לצד שהוא קרוב לקדוש ועליון ברוך הוא. וציווה שלא יחפור בדקר אלא ליטול מן העפר המוכן לפני ה' בלא הפסק בנין, לצד היותם יותר קרובים ומרגישים בהשראת שכינה בהם. הֶרְגֵש זה אינו קיים בעפר שהוא מחוץ למקדש, כי לא טעם טעם זה עד הנה, לעשות את אשר חפץ ה' עשות".
- "גם המים אשר שם, לא תרד עינם דמעה, כי למה יבכו ולמה ירע לבבם?" למים בבית המקדש קוראים "מים קדושים", שכן הם שבו להיות קרובים אל ה' כמו המים העליונים.

המים קודמים לעפר

באספקלריה זו מבאר "אור החיים" את כל פרטי פרשת הסוטה, שיש בהם היטהרות מן החטא במקום המקדש, שבו המציאות הגשמית מורמת אל על ושבה להיות כפי שהייתה בעת בריאת העולם, כשהקב"ה בחר בה להיות משכן לשכינתו בתחתונים. נפרט:

- השאיפה היא להביא לכך שמציאות האישה הסוטה תתנגש בעולם מתוקן שלא טעם טעמו של חטא. בעת הבריאה הייתה רוח אלוקים מרחפת מעל המים ורק לאחר מכן נבראה היבשה ועלתה אל מעל למים. המים שבמקדש שבו למצב שבו היו קודם החטא – על כן, ציווה הקב"ה לתת

את המים תחילה ואת העפר למעלה, שהרי זה היה המצב בעת בריאת העולם קודם החטא.

- ה' ציווה לכתוב את פרשת סוטה עם שמות ה' הנזכרים בה, ולמחוק את הכתב במים ובעפר ההוא "כדי לתת בהם כוח לעשות מעשה אשר יחפצו עשות". המים הללו הגשימו את ייעודם ושווים לדרגתם של המים העליונים. הדבר שירתיע אותם יותר מכל הוא חטא, שיש בו כדי להפילם שוב אל דרגת המים התחתונים.
- ה' ציווה להקריב מנחה משעורים, שהם מאכל בהמה, שכן חטא הוא מעשה תאווני וגשמי כמעשה הבהמה. כך מצינו במשנה (במסכת סוטה, דף י"ד עמ' א'): "כל המנחות באות מן החיטים וזו באה מן השעורים, כשם שמעשיה מעשה בהמה כך קרבנה מאכל בהמה". לקרבן זה קוראים "מזכרת עוון" מכיוון שחטא זה מזכיר למים את החטא הקדמון שגרם לקב"ה לעלות מן העולם התחתון לשמי שמיים ולהותיר אותם בוכים ורחוקים מהקב"ה.
- ה' ציווה להשקות את האישה במים שהגיעו לייעודם העליון ושֵם ה' מצוי בקרבם, שכן כאשר מים אלו נתקלים בחטא שחטאה האישה, ולאחר שהקרבן היה מזכרת עוון שהזכיר להם את אשר עולל החטא, הם הופכים מיד למרי נפש, שהרי חטא עתיד להפיל אותם שוב משיא דרגתם קרוב אל ה', אל עולם חומרי, גשמי, גס ומרוחק מה'.

ובלשון "אור החיים": "בבא המים במעי האישה במיחוי שמות השם בתוכם, אם האשה טמאה הנה השם ההוא, על ידי המנחה שמזכרת עוון, יזכרו המים את העוון הקודם, וירגישו המים ובזה יהיו מרים, כי יזכרו יגונם ובכייתם וה' מחה את דמעתם. **והנה, האשה הטמאה תסובב מרתם ובאו בה המים המרים למרים יחתכו מעיה, ויעשו בה נקמה, כי זאת האשה הגורמת בכיתם, ובכח השם הנתון בהם ינקמו נקמתם ממנה**".

נקמת המים הבוכים

"אור החיים" מבאר, כי החטא הקדמון שמחמתו נפלה המציאות ממרום מושבה הרוחני לתהומות של גשמיות, היה אף הוא ביסודו חטא של עריות, שכן האישה שֹרכה דרכיה עם הנחש ולא שמרה אמונים לבעלה. חטא זה גרם לתוצאה קשה וטראומטית. קודם לחטא, הייתה השכינה שרויה גם בעולמות התחתונים וניתן היה לחוות קרבת אלוקים גם בעולם הזה.

החטא הקדמון גרם לשכינה כי תשוב לשכון בשמי שמיים וכל מה שנמצא מתחת לשמיים, אינו נהנה עוד מקרבת אלוקים שאליה הוא כוסף ומייחל. "כל מי שיודע חטא חוה בזוהמת נחש, יידע כי זה הוא עוון הראשון אשר העלה שכינת אור עליון מעולם זה התחתון".

החטא הזה הוא אפוא האויב המר והנמהר שגרם למים התחתונים נזק שאין לשער. ממילא ברור כי כאשר המים הבוכים, אשר טעמו טעמה של נפילה ומרחק מה', וכעת הגיעו לשיא קרבת ה' במקדש, ואף נמהלו בשם ה' השרוי בם – נתקלים בחטא הניאוף, הרי שהם לא ישלימו עם מציאות זו בשום פנים ואופן – וינקמו את נקמתם!

"אם ימצא איש את אויבו לא ישלחנו, אלא יקיים את הציווי (מסכת ברכות, דף ס"ב עמ' ב'): 'הבא להורגך השכם להורגו', ויעשו נקמה באישה החוטאת".

הנה כי כן, את פרשת הסוטה יש לבאר לנוכח ראיית המציאות הגשמית של החטא, מזווית ראייה של עולם השואף לקרבת אלוקים וכוסף אליה, בבחינת (תהלים, ע"ג, כ"ח): **"קרבת אלוקים לי טוב". עם בריאת העולם, המים התחתונים בכו על כי רחקו מה'. אילו שכן ה' גם בתחתונים היה שוכך בכיים של המים. ואכן, העולם הזה הוא מקום, שגם בו איווה הקב"ה לשכון מלכתחילה. אך החטא סיכל מטרה נעלה זו. העולם חווה נפילה תהומית כתוצאה מן החטא. העולם שואף אל תיקונו אך בינתיים הגיע לכך רק בית המקדש, שהוא "שמורת טבע" אלוקית, שבה גם המציאות הגשמית חווה קרבת אלוקים. במקום הזה שקט בכיים של המים התחתונים והם זוכים שוב לקרבת ה' כבראשונה. אך הם זוכרים את החטא הקדמון, שבו האישה שרכה דרכיה ובגדה בבעלה והעולם כולו חווה נפילה וסילוק השכינה לשמי רום. על כן, אישה סוטה באה למקום המקדש ומביאה אל קרבה מים שהגיעו שם אל תיקונם, ולאחר שגם שֵם ה' בקרבם. מים אלו זוכרים היטב את אשר עולל להם החטא הזה בדיוק, ואינם מסכינים עם חטא זה. הם הופכים ממים קדושים למים מרים, נפרעים מן החטא ונוקמים את נפילתם ואת בכיים. זהו פשרם הפנימי של מי הסוטה.**

פרשת בהעלותך

פה אל פה אדבר בו

משה עולה על כל שאר הנביאים

מרים דיברה עם אהרן אודות משה אחיה והלינה על כך שחדל לחיות ביחד עם ציפורה אשתו. מרים סברה כי נבואתו של משה אינה אמורה לסתור לחיי משפחה רגילים ואמורה להשתלב עימם. היא השוותה את משה לכל נביא אחר, ועל כן הייתה בפיה קובלנה על כך שמשה אינו מוצא דרך מאוזנת לשלב נבואה עם דרך ארץ. אולם, הקב"ה הבהיר לה כי נבואת משה אינה כנבואת שאר הנביאים.

כך אמר הכתוב (במדבר, י"ב, א'–ח'): "ותדבר מרים ואהרן במשה על אודות האשה הכושית אשר לקח, כי אשה כושית לקח. ויאמרו, הרק אך במשה דיבר ה', הלא גם בנו דיבר, וישמע ה'. והאיש משה ענו מאד, מכל האדם אשר על פני האדמה. ויאמר ה' פתאום אל משה ואל אהרן ואל מרים צאו שלשתכם אל אהל מועד, ויצאו שלשתם. וירד ה' בעמוד ענן ויעמוד פתח האהל, ויקרא אהרן ומרים ויצאו שניהם. ויאמר שמעו נא דברי, אם יהיה נביאכם, ה', במראה אליו אתוודע בחלום אדבר בו. לא כן עבדי משה, בכל ביתי נאמן הוא. פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות ותמונת ה' יביט, ומדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה".

השוואת משה לשאר הנביאים היא הטלת דופי

הדופי שהטילה מרים במשה נובע אפוא מטעות בדבר מהותה של נבואת משה, שמרים השוותה אותו לשאר הנביאים בלא להכיר בכך שאחיה הקטן ממנה – גדול ושונה מכל נביא אחר.

כך נוקט הרמב"ם (בהלכות טומאת צרעת, פרק ט"ז הלכה י') כי "מרים הנביאה דיברה באחיה, שהיתה גדולה ממנו בשנים וגידלתו על ברכיה וסיכנה עצמה להצילו מן היאור, **והיא לא דברה בגנותו אלא טעתה שהשוותה אותו לשאר נביאים** והוא לא הקפיד על כל הדברים האלו שנאמר: והאיש משה ענו מאד".

במה סתרה דרגת נבואתו של משה לחיי משפחה?

ברם, לכאורה מרים לא פקפקה בגדולת נבואתו של משה, אלא סברה כי נביא יכול להיות איש רוח ואיש משפחה כאחד, ולשלב רוחניות עם גשמיות. משה נתן לנו תורת חיים, שיש בה את אומנות ההחדרה של קדושה לחיי היום יום. יש אם כן להבין, מדוע גדולת נבואתו של משה היא סתירה ליכולת שלו לשלב בין נבואה לבין חיי משפחה רגילים? במה נבדלה נבואתו של משה כך שדבר זה לא התאפשר? כדי להסביר נקודה זו עומד "אור החיים" על מהותה של נבואה בכלל ונבואת משה בפרט.

שלוש הבחנות בין נבואת משה לשאר הנביאים

משה שונה מכל שאר הנביאים, כפי שנאמר בעיקר השביעי משלושה עשר עיקרים של הרמב"ם: "אני מאמין באמונה שלמה, שנבואת משה רבינו עליו השלום הייתה אמיתית **ושהוא היה אב לנביאים** לקודמים לפניו ולבאים אחריו". "אור החיים" מבאר כי נבואת משה נבדלת מנבואת כל שאר הנביאים בשלושה דברים: א. בהשגת המראה; ב. בזמן ההשגה; ג. בבחינת הדיבור.
נבאר את הדברים כסדרם.

השגת המראה – "במראה אליו אתוודע"

יש שלוש דרגות כלליות בהכרת ה':

א. **הדרגה העליונה – ראיית פני ה'**. דרגה זו היא אור גדול ובלשון "אור החיים" "עצמות אורו יתברך". אור זה לא יכול האדם להשיג בימי חייו, שכן אם תגיע הנפש לדרגה זו, הרי שהיא מיד תתמזג עם בוראה ותצא מן הגוף. משה ביקש להגיע לדרגה זו ואמר (שמות, ל"ג, י"ח): "הראני נא את כבודך". הפירוש של המילה "נא" הוא עתה. (כמו "אנא ה' הושיעה נא" – שפירושו: הושיע מיד). משה ביקש אפוא לראות בחייו את מה שהוא עתיד לראות לאחר מיתה. על כך השיבו ה' (שמות, ל"ג, כ'): "לא תוכל לראות את פני, כי לא יראני האדם וחי".

ב. **הדרגה השנייה היא – ראיית תמונת ה'**. הקב"ה הוא מופשט לחלוטין "אין לו גוף ולא דמות הגוף" ולדבר מופשט אין תמונה. עם זאת, לאדם ששכלו מגיע לדרגת הפשטה גדולה יש אפשרות להגיע לדרגה של "תמונת ה' יביט". "אור החיים" מבאר כי תמונה זו היא "אור המאיר ממנו יתברך, שיתייחס אליו תמונה". המונח "תמונה" הוא אפוא סוג של השתקפות האור האלוקי

שמסוגל להכיל אדם שהגיע לדרגת הפשטה מאוד גבוהה. לדרגה זו הגיע רק משה ולא השיג נביא זולתו.

ג. **הדרגה השלישית – ראיית מראה ה'**. "אור החיים" מבאר כי זוהי "הבהקת אורו יתברך ברחוק. הדבר דומה לנר דלוק, אשר ילך אורו למרחוק, ויראה אדם האור ההוא".

זוהי השגת הנביאים זולת משה.

זמן ההשגה – "בכל ביתי נאמן הוא"

הנביאים השונים רואים רק את מראה ה' ולא את תמונתו, גם דרגה פחותה זו של נבואה אין הם יכולים להשיג בכל עת שיחפצו, אלא רק אם וכאשר הקב"ה בוחר להיגלות אליהם.

"פירוש אפילו מדרגה קטנה כזו אינה אצלו בתמידות, בעת אשר יחפוץ ישיג אותה, אלא כשאני (הקב"ה) רוצה אתוודע לו בה, וכשיחפוץ הוא להשיגה אינו מובטח שישיג אותה בכל עת".

לעומת זאת, משה יכול היה לבחור להתנבא מתי שיחפוץ ונבואתו הייתה מובטחת. כך אמר משה (במדבר, ט', ח'): "עמדו ואשמעה מה יצווה ה'". משה היה בבחינת אדם היכול לגשת אל "החדר השני" כל אימת שירצה ולבדוק מה מתרחש שם.

"נמצאת אומר כל הנביאים אין נבואה בטוחה אצלם, הגם שהיא מדרגה קטנה ממדרגת משה. ומשה נבואתו, הגם שהיא גדולה מהם, בטוחה אצלו בכל עת שירצה". "אור החיים" מבאר כי זה פשר האמירה "בכל ביתי נאמן הוא" – פירוש "כנאמן הזה, שהכול בידו וברשותו לעשות כל אשר יחפוץ".

בבחינת הדיבור – "בחלום אדבר בו", לעומת "מראה ולא בחידות ותמונת ה' יביט"

בפסוק נאמר "בחלום אדבר בו" ומבאר "אור החיים" כי קשה להבין פשרם של דברים הנאמרים בחלום מחמת שתי סיבות:

א. החולם אינו מצוי במלוא חושיו ודעתו מבולבלת.

"הנביאים בעת בא דברו הטוב להם יתבלבל דעתם, ויהיו כאדם השוכב בלב ים ויתהוללו".

ב. בחלום "אין הדברים כפשטם, אלא משל ודמיון. צא ולמד מחלומות הכתובים בתורה ופתרונותיהם".

הנביאים קיבלו את דבר ה' כשהוא "מלובש תוך דמיון ומשל, כדי שיוכלו לשאת את הדיבור".

דבר הנבואה נמשל אפוא לחלום, על אף שלעולם היה ה' נגלה אל עבדיו הנביאים בהקיץ, שכן דבר הנבואה התקבל אצלם "**בתכונת** החלום", כלומר כשהוא ניחן בשני החסרונות האמורים, המקשים להבין את פשרו של חלום "והיו נופלים לארץ ונטרפת דעתם מעליהם".

לעומת זאת, משה ראה דברים בעין בדולח בהירה. הוא הבין דברים מופשטים בלא צורך במשל ובחידות שכן דעתו הייתה שלמה.

"לא היתה דעתו משתנית בבא דבר ה', והיה שומע בדעת שלימה. גם לא היו באים אליו הדברים בדרך של משל ומליצה, אלא דברים מבוארים וברורים, שאינם צריכים פתרון".

זה פשר הכתוב "פה אל פה אדבר בו". כלומר, דבר ה' יצא מגרונו במישרין, בלא צורך בפרשנות ובפענוח.

אצל משה הפשט פשוט אצל שאר הנביאים סתום וחתום

"אור החיים" מבאר כי להבחנה זאת בדרגת הנבואה, הייתה נפקות גם ביכולת להבין את דבר ה' שנמסר בידי הנביא. בנבואת משה אפילו פשט הדברים מובן הוא, שכן כאשר אדם רוחני לחלוטין הוא מופשט לגמרי ומסוגל לקבל את האור הגדול ולהכיל אותו בשכלו באופן בהיר ופשוט.

לעומת זאת, נביאים אחרים, שיש בהם שילוב של גוף עם נפש, לא הגיעו לדרגת הפשטה זו והתוצאה היא כי פשט דבריהם חסר פשר.

ובלשון "אור החיים": "הנה עיני כל ישראל רואות ג"ן (53) פרשיות, אשר דיבר ה' אל משה (התורה מורכבת מ–53 פרשיות מ"בראשית" עד "וזאת הברכה"), שכולם הם דברים שיבין פשטן של דברים כל מבין לשון הקודש. גם אוצרות חכמה אשר אצר ה' בהם כולם נכוחים למבין הבא לעיין ולהעמיק, ירגיש במשמעות הכתובים עצמם את אשר חשב ה' לומר בהם".

לעומת זאת, "אין דרך זה בדברים אשר דיבר ה' ביד עבדיו הנביאים: ירמיה וישעיה, שכולן משל ומליצה, ויותר מהם נבואת זכריה שסגר את שערי הנבואה (כפי שנאמר במסכת סוטה, דף מ"ח עמ' ב'): "משמתו חגי, זכריה ומלאכי נסתלקה רוח הקודש", ובגמרא (במסכת בבא בתרא, דף י"ד עמ' ב'): "חגי, זכריה ומלאכי סוף נביאים היו") וסגר גם נבואתו, ואין אתנו יודע כוונת נבואתו". אכן, רש"י בתחילת ספר זכריה (א', א') נוקט כי "נבואת זכריה סתומה היא מאוד, כי יש בה מראות דומות לחלום הניתן לפתרון, ואין אנו יכולים לעמוד על אמיתת פתרונו עד יבא מורה צדק".

הגוף סותר לנפש

"אור החיים" עומד על פשר תופעה זו ושואל "ויש לחקור זאת, כיון שהמנבא הוא ה' אלהינו אחד, למה לזה ידבר נכוחות, ולזה דברו מעקשים?" כלומר, כיוון שמקור הנבואה הוא דבר ה', כיצד קרה כי דבר ה' פשוט וברור כשהוא בא מפי משה, וקשה להבינו כשהוא בא מפי שאר הנביאים והוא אף סתום וחתום בנבואת זכריה?

תשובתו של "אור החיים" היא כאמור, כי כאשר אדם רוחני ומופשט, הרי שהוא מסוגל להבין את דבר ה' ולהכילו. לעומת זאת, ככל שהאדם גשמי יותר, הרי שהוא לא מסוגל להבין בבהירות מסר מופשט. הגוף סותר לנפש. אכן, ה' הרכיב גוף ונפש יחד, אך אין בכך כדי ליישב את הסתירה ביניהם וככל שהדברים חורגים מעצם הקיום, שלגביו ה' גזר עליהם לשתף פעולה, הרי שהגוף מכחיש את כוחה של הנפש, מושך אותה כלפי מטה ומונע ממנה להגיע לדרגות הפשטה רוחניות.

"ואמרו אנשי אמת... כי הרכבת מין האנושי (מגוף ונפש) תפסידנה הרגשת הרוחני, ואינה יכולה לסבול זולת המורכב אשר כונן ה' בחכמתו הנפלאה, שיוכלו שתוף יחד הנפש והגוף. איך יוכל עמוד בדבר אלהים מקור הרוחניות, ויחצוב קולו להבת אש, איך יוכל עמוד? ולזה אין אדם משיג לעמוד בכוחו לשמוע קול אלהים חיים, זולת האיש אשר הפך חומרו ועשאו צורה, כמו שרשמנו במקומות אחרים, שזה אין לו גוף ויכול לשאת דבר מלך".

נביא רגיל חייב להעביר דברים רוחניים בממסרה גשמית

מכיוון ששאר הנביאים, מלבד משה, לא נפרדו מגופם ונשארו גשמיים, לא היה מנוס מעטיפת דבר ה', הרוחני והמופשט, בעטיפות גשמיות, כדי שהנביא יוכל להכיל את הדברים ולספוג אותם. ה' דיבר על כן עם נביאים אלה באמצעות מליצות ומשלים לדברים גשמיים, שהם ביטוי וכלי אחיזה לדברים מופשטים הטמונים בעומק הדברים וניצבים מאחוריהם.

"בהנבא ה' לאדם שאין גופו דומה לצורתו, יתחכם ה' עשות על זה האופן, כי יצא דבר מלך מפי עליון... ודבר זה יסובב בוא הדברים דרך משל ומליצה בבחינת החלום. ולזה כל הנביאים לבד ממשה ידברו משלים ומליצות, ויותר מהם זכריה, שהיה אחרון בנביאות, היה הדיבור בא ונגלד ונגלם ביותר משאר נבואות, כדי שיוכל לסבול, ולזה התרבו בו המליצות, ועומק הדמיון, עד שאין דורות אחרונים יודעים דבריו".

המגיע לעיר מתנהג בנימוסיה

הכלל הוא כי אדם זר חייב לסגל לעצמו את אורחות המקום שבו הוא מתארח. על כן, גם דבר רוחני המגיע לארץ גשמית, חייב להתלבש בלבוש גשמי. הדרך להעביר מסר רוחני בעולם גשמי תהא על כן, ע"י משלים ושפה גשמית. אך החכם עיניו בראשו להשכיל ולהבין את העומק הפנימי והרוחני של הדברים, לקלף את הקליפות הגשמיות ולחזות בדבר ה' על כל רבדיו הפנימיים. כך מצינו (בזוהר, חלק ג', דף קנ"ב עמ' א'): "בא ראה, במלאכים העליונים כתוב (תהלים ק"ד, ד'): 'עושה מלאכיו רוחות' ובשעה שיורדים למטה, מתלבשים בלבוש העולם הזה. ואם לא יתלבשו בלבוש כמו של העולם הזה, לא יוכלו לעמוד בעולם הזה, והעולם לא יסבול אותם. ואם במלאכים כך, התורה שבראה אותם ובראה את כל העולמות ועומדים בגללה על אחת כמה וכמה. מכיוון שירדה לעולם הזה, אם לא תתלבש בלבושי העולם הזה, לא יוכל העולם לסבול. על כן ספור זה של התורה, לבוש התורה הוא. מי שחושב שאותו לבוש היא התורה ממש ולא דבר אחר, תיפח רוחו, ולא יהיה לו חלק לעולם הבא. בגלל זה אמר דוד (שם קי"ט, י"ח): 'גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך', מה שתחת לבוש התורה.

בא ראה, יש לבוש שנראה לכל, ואותם הטיפשים כשרואים לבוש על בן אדם שנראה יפה, לא מסתכלים יותר. חושבים שאותו לבוש הוא הגוף, וחושבים שהגוף היא הנשמה. כך התורה יש לה גוף, והם מצוות התורה שנקראים גופי תורה. גוף זה מתלבש בלבושים, שהם סיפורי העולם הזה. טיפשים מסתכלים רק באותו לבוש שהוא ספור התורה ולא יודעים יותר, ולא מסתכלים במה שתחת אותו לבוש. אותם שיודעים יותר לא מסתכלים בלבוש, אלא בגוף שהוא תחת אותו לבוש. החכמים עבדי המלך העליון, שעמדו בהר סיני, לא מסתכלים אלא רק בנשמה שהיא עיקר הכל, תורה ממש. ולעתיד לבא עתידים להסתכל בנשמה של נשמת התורה... אוי לאותם רשעים שאומרים שהתורה היא רק ספור בעלמא, והם מסתכלים בלבוש זה ולא יותר. אשרי הצדיקים שמסתכלים בתורה כראוי. יין אינו יושב אלא בקנקן, כך התורה אינה יושבת אלא בלבוש זה. על כן לא צריך להסתכל אלא במה שיש תחת הלבוש. ועל כך כל הדברים הללו וכל הספורים הללו הם לבושים".

משה רוחני ומופשט ולכן מבין פשט בדברים רוחניים

משה רבינו נפרד מגופו. הוא התעלה עליו והגיע לדרגת קדושה ורוחניות עליונים. על כן, לא יכול היה לשלב את דרגת נבואתו עם המשך חיי אישות עם אשתו.

הרמב"ם (בהלכות יסודי התורה, פרק ז' הלכה ו') עמד על ההבדל המהותי בין נבואת משה לנבואת כל שאר הנביאים, ובסוף דבריו ציין כי "ובזה הבטיחו האל, שנאמר (דברים ה', כ"ו–כ"ז): 'לך אמור להם, שובו לכם לאוהליכם. ואתה פה עמוד עמדי'. הא למדת שכל הנביאים כשהנבואה מסתלקת מהם חוזרים לאוהלם שהוא צורכי הגוף, כולם כשאר העם. לפיכך אין פורשים מנשותיהם. ומשה רבינו לא חזר לאוהלו הראשון. לפיכך פרש מאשתו לעולם ומן הדומה לו, ונקשרה דעתו לצור העולמים ולא נסתלק מעליו ההוד לעולם וקרן עור פניו ונתקדש כמלאכים".

משה עלה להר ה' ועשה דבר ששום בן אנוש לא מסוגל לו, שהרי הוא לא אכל ולא שתה ארבעים יום וארבעים לילה. אצל משה, הגוף לא היווה עוד סתירה לנפש ורוחניותו הייתה מושלמת. על כן, משה הכיל את נבואת ה' בלי צורך שזו תתעטף במלבוש גשמי. ממילא, הייתה עינו עין בדולח ושכלו הבין דברים מופשטים באור בהיר ומושלם. דבר ה' יצא מגרונו במישרין בלא צורך בקילוף של עטיפות גשמיות ובפרשנות שתגלה עומק חבוי במעטה גשמי. משום כך, נבואת משה פשוטה וברורה כל כך. "ודע סוד הדבר, וזו היא הדרגת נבואה שאין למעלה ממנה".

אומנות ההפשטה של מי שהבנתו מושלמת

"פה אל פה אדבר בו" – ה' דיבר במישרין מפיו של משה. תורת משה היא אפוא דבר ה' עצמו.

אבל, דברי משה בהירים וברורים. תורה שיש בה עומק אין סופי, הפשטה בהתגלמותה, הוגשה לנו ע"י מי שהשכיל לקבל דברים אלו בלא צורך בממסרות של אור. מה שנראה פשוט ומובן, נובע מאומנות ההפשטה וההנגשה ע"י מי שעינו עין בדולח והבנתו מושלמת. אבל, החכם עיניו בראשו, וברי לו כי יש להעמיק לחקור את הדברים ולראות נכוחה את כל הרבדים האין סופיים של החכמה האלוקית הכלולה וטמונה בהם.

הנה כי כן, "אור החיים" מסביר במה טעתה מרים. גם היא ידעה את השוני שבין נבואת משה לנבואת שאר הנביאים. אבל, היא לא עמדה על סיבתו של שוני זה וחשבה כי משה יכול לשלב את נבואתו הנשגבה עם חיים גשמיים. בכך טעתה מרים. "אור החיים" מבאר כי שורש ההבדל ביו נבואת משה לנבואת שאר הנביאים, נעוץ בכך שהגוף סותר לנפש, והגשמיות מונעת הבנה מופשטת. כל הנביאים התנבאו ולאחר מכן חזרו לאוהלם, לחיות חיים גופניים. על כן, לא יכלו

להכיל אור אלוקי מופשט וראו רק דמות ולא תמונה. התורה ניתנה להם בעטיפה גשמית, וה' דיבר איתם באמצעות מליצות ומשלים גשמיים. קליפה עבה זו מעיבה על בהירות המסר הנמסר באמצעותם, וקשה להבין את פשט דבריהם. לעומת זאת, משה היה רוחני לגמרי. משה נפרד מגשמיות גופו ועל כן לא יכול היה לחזור לחיות עם אשתו. רוחניותו מושלמת ומלאה עוד בחייו. משהגיע לכך משה, הרי שהוא יכול היה להבין דברים מופשטים כהווייתם בלא צורך בעטיפתם בעטיפה גשמית ובמשלים. משה הגיע לדרגה ששום בן אנוש אחר לא זכה לה, והמיר עור באור, כך שאף עור פניו וקליפת גשמיותו האירה באור אלוקי.

פרשת שלח

"שם גורם" - מהלך חיים

למה פעמיים "ואלה שמות"?

משה שולח מרגלים לתור את הארץ, והכתוב מפרט את שמותיהם (במדבר י"ג, ג'-ט"ז): "וישלח אותם משה ממדבר פארן על פי ה', כולם אנשים ראשי בני ישראל המה. **ואלה שמותם**: למטה ראובן שמוע בן זכור; למטה שמעון שפט בן חורי; למטה יהודה כלב בן יפנה וכו'.

לאחר שהכתוב מונה את שמות שנים עשר המרגלים, נאמר שוב (שם, ט"ז): "**אלה שמות האנשים** אשר שלח משה לתור את הארץ, ויקרא משה להושע בן נון יהושע". לכאורה זו כפילות מיותרת. "אור החיים" שואל על כן: "צריך לדעת למה חזר לומר כן, והלא כבר אמר 'ואלה שמותם'"?

שמות האנשים לימדו על מעשי האנשים

"אור החיים" מביא את דברי הגמרא (במסכת סוטה, דף ל"ד עמ' ב') כי "השם גורם" ושמות המרגלים מותאמים למעשיהם. כך נאמר: "אמר רבי יצחק, דבר זה מסורת בידינו מאבותינו: מרגלים על שם מעשיהם נקראו, ואנו לא עלתה בידינו אלא אחד: סתור בן מיכאל, סתור – שסתר מעשיו של הקב"ה, מיכאל – שעשה עצמו מך". רבי יוחנן מצא הסבר לשמו של מרגל נוסף: "נחבי בן ופסי, נחבי – שהחביא דבריו של הקב"ה, ופסי – שפסע על מידותיו של הקב"ה".

בהתאם לדברים אלו מבאר "אור החיים", כי הכתוב מציין תחילה את שמות המרגלים, למען נדע אותם בשמם. לעומת זאת, לאחר מכן כאשר הכתוב שב ואומר "אלה שמות האנשים" הדבר בא ללמד כי השמות הרעים של המרגלים, הם שהביאו בהמשך – למעשים הרעים.

משה זיהה משמות המרגלים כי הם צדיקים מבחוץ ורשעים מבפנים

"אור החיים" ממשיך ומבאר כי משה היה חצוי במינוי המרגלים.

מצד אחד, משה ראה במרגלים אלו אנשים צדיקים ומהימנים, הראויים לשליחות ציבורית חשובה זו. מעשיהם זיכו אותם בתואר "אנשים", והמונח "איש" במקרא מכוון לאדם רם מעלה. כך אמרו חז"ל (בראשית רבה ל', ז'): "כל מקום שנאמר 'איש' – צדיק ומומחה". בדומה לכך מצינו (בזוהר חדש, חלק ב', דף ל' עמ' א'): "בכל מקום שנאמר 'איש' – צדיק גדול הוא בדורו, שיוכל לעמוד על עצמו ועל אחרים".

מצד שני, הפסוק חותם ואומר: "אשר שלח משה לתור את הארץ ויקרא משה להושע בן נון יהושע". מדוע שינה משה את שמו של יהושע בטרם יציאתו לשליחות הריגול? הגמרא במסכת סוטה שם מבארת כי "יהושע, ביקש משה עליו רחמים, שנאמר: 'ויקרא משה להושע בן נון יהושע' – יה יושיעך מעצת מרגלים".

"אור החיים" מקשה: "יאמר האומר, מה ראה משה להתפלל על יהושע"?

הגמרא אומרת כי משה חזה מראש את "עצת מרגלים". ברם, מדוע שיעוצו המרגלים עצה רעה לעם ישראל? "אור החיים" משיב: "לזה הקדים לומר, 'ואלה שמות האנשים' וגו', להעירך, כי משמותם השכיל משה מעשיהם הרעים, אשר לזה הוצרך להתפלל על יהושע... ומשמותם היטה והכריע כי ירשיעו בשליחותם".

נמצא כי משה שלח אנשים אלה כמרגלים, שכן הם היו אנשים צדיקים ומהימנים. אך משה התפלל על תלמידו יהושע וחשש מ"עצת מרגלים", כי משה גם ידע שבתוך תוכם, רשעים הם המרגלים ששלח, ואין תוכם כברם. לידיעה זאת הגיע משה "מכוח שמותם, שכל שמותם גילו מה שעתידים לעשות". על כן, הוסיף משה יו"ד לשמו של תלמידו הושע כדי ששינוי השם יגן עליו.

נמצא אפוא כי יש מהות של אדם המתבטאת בהתנהגותו. אבל, יש מהות פנימית יותר המשפיעה עליו ומתפרצת ויוצאת בשעת מבחן. מהות פנימית זו מתבטאת בשם של האדם, שהוא הביטוי לעמקי אישיותו.

השם גורם

שם של אדם מגדיר את האדם. שם כמוהו ככותרת, הוא מלמד על התוכן שבא אחריו, לרע או לטוב.

אצל המרגלים לימד השם כי רשעים הם וכי ימעלו בשליחותם ויאמרו כל דבר אסור ורע.

לעומת זאת, ביחס לרות המואביה, מצינו בגמרא (במסכת ברכות, דף ז' עמ' ב'): "מאי 'רות'? אמר רבי יוחנן, שזכתה ויצא ממנה דוד, שהרווה את הקב"ה בשירות ותשבחות".

הגמרא שם מקשה "מנא לן דשמא גרים?" כלומר, מניין למדו חז"ל ששמו של אדם מהווה גורם המשפיע על תכונותיו ומעשיו? הגמרא עונה כי הדבר נלמד ממאמר

הכתוב (תהלים מ"ו, ט') : "לכו חזו מפעלות ה' אשר שָׂם שַׁמות בארץ". דרשו חז"ל: "אל תקרי שַׁמות אלא שֵׁמות".

נמצא כי השם לא רק מגדיר את האדם, אלא הוא גם בבחינת נבואה המגשימה את עצמה.

שם טוב יוצר אדם טוב. שם רע גורם שייצא אדם רע. הכיצד?

שם של אדם לא ניתן לגוף אלא לנשמה

השם לא ניתן לגוף, אלא לנשמה. שמו של האדם מורה על מהותו הרוחנית ועל שורשו הרוחני העליון. רבי אלימלך מליז'נסק בספרו "נועם אלימלך" על פרשת "שמות" כתב: "הרוחניות והנשמה של אדם נקראים בשם 'שמות', שכן עיקר השם הנקרא לאדם, כגון ראובן או שמעון, הוא שם לנשמה ולא לגוף". רבי אלימלך מציין, כי לקשר בין שם האדם לבין שורש נשמתו יש ביטוי פיסי: "אנו רואים אדם שהוא ישן ורוצים להעירו משנתו, אם דוחפים את גופו הוא יתעורר בקושי רב. אך אם קוראים אותו בשמו הוא מתעורר הרבה יותר מהר. זה מחמת שכשאדם ישן, הרי שנשמתו עולה למעלה ויוצאת מגופו, לכן קיים קושי להעירו משנתו על ידי דחיפת הגוף, מה שאין כן אם קוראים אותו בשמו".

דברים דומים כתב גם רבי צדוק הכהן בספרו "פרי צדיק" (פרשת חיי שרה, אות ב'): "ידוע מהאר"י ששמו של אדם, שורש החיות של האדם. משום כך, כשקוראים איש בשמו הוא ניעור משנתו".

רבי צדוק הכהן מבאר בהתאם לכך את דברי הזוהר (חלק א', דף קל"א עמ' א') כי גם בתחיית המתים יתעורר האדם ויקום ע"י כך שהקב"ה ירד אל ישני העפר ויקרא להם בשמם, כפי שנאמר (ישעיה מ', כ"ו): "לכולם בשם יקרא'". קריאה בשמו של אדם מעירה אותו מן העמוקה שבשינות, מכיוון שהשם של אדם הוא חיותו של האדם.

צירוף אותיות מרכיב את התורה ואת האדם כאחד

רבי נפתלי מרופשיץ בספרו "זרע קודש" (על פרשת תצוה) מבאר כי חיות האדם היא שמו, שכן:

א. שמו של הקב"ה ואורו הם מקור החיים של כל דבר בעולם. אותיות שמותיו של הקב"ה הם כלי הבריאה שבהם נברא העולם, ומכוחם הוא ממשיך להתקיים בכל יום תמיד.

ב. מאותיות שמותיו של הקב"ה הורכב כל איש מישראל והורכבה התורה.

ג. על כן נאמר בזוהר (חלק ג', דף ע"ג עמ' א', פרשת "אחרי מות") שהקב"ה, תורתו ועם ישראל חד הם.

ד. ממילא יש לומר כי "כל אחד חיותו מאותיות התורה, שהיא שמותיו של הקב"ה, ושמו של האדם הוא מאותיות התורה כנ"ל, שיש לו אחיזה בהם".

אותיות שמות הקודש הם כלים לאורות עליונים

בדומה לכך כתב רבי אברהם דב מאבריטש בספרו "בת עין" (דרוש לשבת תשובה): "הנה ידוע שכל העולמות וכל הברואים נבראו בצירופי אותיות התורה, כמאמר הזוהר, חלק ב', דף קס"א עמ' א' כי הקב"ה הסתכל בתורה וברא את העולם ('קודשא בריך הוא אסתכל באורייתא וברא עלמא'), וכמאמר הכתוב (בראשית ב', כ'): 'ויקרא האדם שמות לכל הבהמה ולעוף השמים ולכל חית השדה', ופירשו מפרשי התורה שקרא לכל נברא שֵם, שהוא הצירוף שבו נבראה אותה הבריאה. והעניין הוא, כי האותיות הם כלים לאורות עליונים, שהשתלשלו מעילה לעלול (מגורם לתוצאה) עד סוף כל הדרגות".

שם מגדיר מהות כי הוא זה שיוצר את המהות ומהווה אותה

השם שניתן לכל דבר, השאוב מצירוף אותיות שם השם, אשר יצר אותו, מגדיר את הדבר ומלמד על מהותו, שהרי הוא זה שיצר אותו וממשיך להוות אותו בכל רגע ורגע. דברים אלו תקפים לא רק לבני אדם אלא לכל נברא, שהרי כל הוויה בעולמנו קיימת מכוח צירוף אותיות המגדיר את מהותה וממשיך להוות ולקיים אותה. כל דבר מתהווה וממשיך להתקיים רק מכוח דבר ה' הגלום בו, ודבר ה' מורכב מצירופי אותיות של שם ה'.

שם עצם ולא רק שם תואר

שתי שפות הן: האחת היא שפה הסכמית, שבה מילה מסוימת מגדירה דבר או פעולה כלשהם, רק מכיוון שכך הסכימו בני אדם לתקשר ביניהם. הסכמה זו היא שרירותית, ובני אדם שונים בחברות ובמדינות שונות, מתקשרים באמצעות סמלים, סימנים והברות שונות. הכול לפי הסכמתם.

שמו של כל דבר בשפה הסכמית, הוא שם תואר. הוא מתאר את הדבר שאליו מתכוון הדובר, בהתאם לשפה המוסכמת.

שונה היא לשון הקודש. בשפה זו נברא העולם וניתנה התורה.

אותיות לשון הקודש הן "לבנות הבניין" האלוקיים, ששימשו כלי היצירה של העולם כולו.
על כן, שם שנלקח מצירוף אותיות שמו של הקב"ה, שיצר את הדבר וממשיך להוות אותו, הוא בבחינת שם שמגדיר את מהות הדבר, ואף ממשיך ליצור את מהותו. זהו שם שמבטא את מהות הדבר מבחינה פנימית. אין זה שם תואר אלא שם עצם.

חכמת אדם הראשון בקריאת שמות

בהתאם לכך יובנו דברי המדרש (במדבר רבה י"ט, ג'):
"בשעה שבא הקב"ה לברוא את האדם, נמלך במלאכי השרת. אמרו לו: אדם זה מה טיבו? אמר להם: חכמתו מרובה משלכם. הביא לפניהם את הבהמה ואת החיה ואת העוף ואמר להם: זה מה שמו? ולא היו יודעים. העבירם לפני אדם. אמר לו: זה מה שמו? אמר זה שור, זה חמור, זה סוס, וזה גמל. ואתה מה שמך? אמר לו: אני נאה להיקרא אדם, שנבראתי מן האדמה".
חכמת אדם הראשון בקריאת השמות נעוצה בכך שכאשר הוא קרא שמות לבעלי החיים, אין זו שפה הסכמית אלא הגדרת המהות של כל נברא ונברא. ובלשון אברבנאל (בראשית ב', י"ט): "לא היתה קריאת השמות כפי ההסכמה והרצון, אלא כפי הוראת טבעם. והשמות שהם בזה הדרך הם הגדרות, שבזה היתה הוראת החכמה, לא בשמות המוסכמים".

צירופי אותיות בשמות בעלי החיים

רבינו בחיי על בראשית ב', י"ט מבאר כי כאשר אדם הראשון קרא לבעלי החיים בשמם, הוא הגדיר את מהותו של כל נברא ונברא, ואף כיוון אל צירוף האותיות בשמות הקב"ה שבאמצעותן הוא נברא, נוצר וממשיך להתהוות.
"ונראה לי ביאור המדרש הזה, כי האדם הבין בחכמתו, ושכלו טבע, כל בהמה וחיה, וקרא לכל אחת ואחת שם מעין הטבע והמידה שהכיר בה, והאותיות שצירף בשמותיהן הכל לפי טבעם ומדותיהם". כך למשל "הכיר בחכמתו טבע האריה, שהוא גיבור גדול ומלך שבחיות, והעלה שמו "אריה" מפני שאותיות אריה רוחניות, כי האל"ף והה"א והיו"ד הן אותיות ה' יתברך והרי"ש פירושו רוח, ואם כן עצם השם של "אריה" מבאר ענינו. וכן נשר... וכן בשם החמור, הכיר בחכמתו שהוא פתי וסכל וכבד מכל הבהמות ונמשך אחר התאוות, ועל כן קרא שמו "חמור" מלשון חומר, ועוד שדרך החמור לטעון משא התבואות כמה מדות מלשון

חומר שעורים. וכן בשם הסוס, הכיר בחכמתו שהסוס קל התנועה ושמח לקראת המלחמה, והעלה שמו סוס מלשון שׂישׂה כי הסמכי"ם מתחלפין בשיני"ם".

מתן שם ע"י אדם נעשתה ברוח הקודש

מהיכן ידע אדם הראשון מהו צירוף האותיות האלוקי שמכוחו נברא כל דבר, ממשיך להוות אותו, וממילא מגדיר את מהותו הפנימית?

רבי מאיר בן גבאי (מגדולי המקובלים בעת גירוש ספרד) בספרו "תולעת יעקב" (בהקדמה) מבאר, כי בעת שאדם הראשון נתן שמות לבעלי החיים הוא – ניחן ברוח הקודש.

"ברוח הקדש שעליו בנה אותיות ומילים המיוחסים אל התוכן הפנימי, כך שהשמות יורו על שורש הדבר ההוא, וכאלו נאמר שבידיעת התחתונים ידע סוד המרכבות העליונות, כי כל נבראי מטה יש להם שורש למעלה, שאם לא כן איך מתקשרים חלקי העולם הזה אם אין ליסודות שורש למעלה, ואם אין לנבראים שורש למעלה איך מתפשט ההשפעה וההשגחה מאדון הכול בהם, וזאת היתה חכמה נפלאה כי השיג מקור ושורש כל דבר וכינהו בשם ההוא והוא שמו ודאי".

שם של אדם

אדם הראשון כינה את בעלי החיים בשמות כוללים, המגדירים את המין כולו. אריה. סוס. שור. חמור. אבל, לבני אדם יש גם שם פרטי. מכיוון שלכל אדם יש נשמה ייחודית, שהיא חלק אלוה ממעל, הרי ששם האדם מבטא את צירופי האותיות המגדירים את שורש נשמתו ואת תכונותיו הרוחניות. בהתאם לכך נמצא כי אדם הנותן שם לבנו, מגדיר את מעשיו ותכונותיו והקב"ה מסכים עימו, שכן השם מבטא את התכונות הרוחניות של האדם השאובות משורש נשמתו.

כך מצינו (בזוהר, חלק א', דף נ"ח עמ' ב'): "בא ראה, כשנולד נח קראו לו על שם של נחמה.

"נח" – נוח לו, נוח לעולם, נוח לאבות, נוח לבנים, נוח לעליונים, נוח לתחתונים, נוח לעולם הזה, נוח לעולם הבא, ושיהיה השם גורם. אבל לגבי הקב"ה: נח בהפוך אותיות חן, כמו שנאמר (בראשית ו', ח'): "ונח מצא **חן**". אמר רבי יוסי, חן הינו נח". הזוהר ממשיך ואומר: "צדיקים, השם שלהם גורם לטוב. רשעים, השם שלהם גורם לרע. אצל נח כתוב: "ונח מצא חן בעיני ה'", ואצל "ער" בכור יהודה התהפכו אותיותיו ל"רע", (ער אותיות רע), ועליו נאמר (בראשית ל"ח, ז'): "רע בעיני ה".

שמות הנביאים

בזוהר, חלק ב', דף קע"ט עמ' ב' מצינו כי אף לגבי הנביאים, הגדיר שמו של הנביא את תכונותיו ואת תכונות נבואתו. השם "ירמיהו" מורכב מאותיות "רם" ואותיות שמו של הקב"ה (י.ה.ו.). על כן, התנבא ירמיהו על חורבן הבית וסילוק השכינה מן העולם הזה לגנזי מרומים. רם ה' – ועלה מן הארץ. נבואותיו של ירמיהו הן אודות "העלם של האור העליון, שעלה (הקב"ה) כביכול למעלה למעלה ולא חזר למקומו, ונחרב בית המקדש ונחשכו המאורות".

לעומת זאת השם "ישעיהו" מורכב מאותיות "ישע" ואותיות שמו של הקב"ה (י.ה.ו.). ישעיהו התנבא על הגאולה ועל הישועה בשוב ה' לעמו "השם גורם הישועה, ולהחזיר האור העליון למקומו, ולבנות בית המקדש, וכל הטובות וכל האורות יחזרו כבראשונה". נמצא כי "שמותיהם של שני הנביאים האלו עומדים זה לעומת זה, בסיבת השם שגורם, וצירוף האותיות זו בזו גורמות מעשה, הן לטוב והן לרע".

שם טוב גורם טוב

השמות חוזרים על עצמם ויחד עימם גם תכונות האופי של בעל השם.

כך כתב רבי יוסף קארו בספרו "מגיד מישרים" בפרשת שמות: "מי שנקרא אברהם נוטה לצד עשיית חסד; מי שנקרא יוסף, יכול להתגבר על היצר של עריות, או שהוא זן ומפרנס לאחרים כמו יוסף, שזן וכלכל את אביו ואת אחיו. וכן שאר השמות".

שמא תשאל, הרי יש רשעים הנושאים שמות של צדיקים? התשובה היא, כי לא לחינם הם נושאים שמות אלו. שכן נטועה בהם נטייה למידה הטובה שרמוזה בשם האמור.

בהתאם לכך, כתב רבי אלימלך מליז'נסק בספרו "נעם אלימלך" (פר' במדבר), כי ראוי לאדם לקרוא לילדיו בשמות של צדיקים.

"כשנתגלגל איזה אדם בעולם ונותנים לו שם כשמו של צדיק אחד, שהיה כבר בעולם, זה גורם לאיש הזה שיהיה גם כן צדיק, מחמת שנתעורר האור של הצדיק שהוא בעולם העליון".

מתן שם ע"י הורים נעשה ברוח הקודש

ראינו לעיל כי אדם הראשון נתן שמות לכל בעלי החיים וכיוון לשורש קיומם, שכן בעת קריאת השמות הוא ניחן ברוח הקודש. תופעה זו חוזרת על עצמה, בכל

פעם שהורים נותנים שם לילדם, הם עושים כן ברוח הקודש. כך כותב רבי חיים ויטאל בשם האר"י בספרו "שער הגלגולים", הקדמה כ"ג: "ונמצא כי כאשר נולד האדם, וקוראים לו אביו ואמו שם אחד העולה בדעתם, אינו באקראי ובהזדמן, כי אם **הקב"ה שם בפיהם את השם ההוא**, המוכרח אל הנשמה ההיא, כפי מקום אשר ממנו חוצבה הנשמה. והשם הזה נרשם למעלה בכיסא הכבוד כנודע, ולכן אמרו חז"ל כי השם גורם".

הנה כי כן, כל נברא נוצר מכוח מאמרו של הקב"ה ומצירוף של שמותיו. צירוף זה בא לידי ביטוי גם בשמו של אדם והוא מבטא את ההגדרה של שורש נשמתו ומקור חיותו. על כן, השם של האדם משפיע ומלמד כיצד ינהג האדם בעיתות מבחן משבריות, כאשר הפנימיות העמוקה פורצת החוצה ומכוונת את התנהגותו. אכן, לכל אדם שורש נשמה בגנזי מרומים ולכל איש יש שם, שהוא פועל יוצא של צירוף אותיות זה. חז"ל אמרו (קהלת רבה ז', ג'): **כי לכל איש יש שלושה שמות: שם שקראו לו אביו ואמו, שם שקראו לו חבריו ושם שקראו לו מעשיו. אך בפועל, שלושת השמות אינם אלא – שם אחד המגדיר את מהותו. בהורים נזרקת נבואה בעת שהם נותנים שם לאדם. שם זה מגדיר את האדם ומבטא את מהותו הפנימית. אין זה שם תואר אלא שם עצם. שם השאוב משורש נשמתו של האדם, המבטא את צירוף האותיות שיצרו אותו וממשיכים להוות אותו, וממילא: משפיעים על מכלול תכונותיו, על יחסו לחבריו, על מעשיו ועל כל מהלך חייו. הווי אומר כי "שֵם גורם" – מהלך חיים.**

פרשת קורח

עקירת שורש

כפירה באמיתות נבואת משה

משה רבינו נתקל בתופעה קשה של מרידה בדבר ה׳ ומחלוקת על אמיתת נבואתו, שבאה מבן דודו . כך נאמר (במדבר ט״ז, א׳–ג׳): ״ויקח קרח בן יצהר בן קהת בן לוי, ודתן ואבירם בני אליאב ואון בן פלת בני ראובן. ויקומו לפני משה ואנשים מבני ישראל חמשים ומאתים, נשיאי עדה, קרואי מועד אנשי שם. ויקהלו על משה ועל אהרן ויאמרו אליהם רב לכם, כי כל העדה כולם קדשים ובתוכם ה׳, ומדוע תתנשאו על קהל ה׳״.

פרשה זו מעלה תמיהות בשלושה היבטים: פשט הכתובים; פשר דברי חז״ל; מהות הדברים בפנימיותם. נעמוד על עומק הדברים כסדרם.

תמיהות בפשט הכתובים

״אור החיים״ מעורר את סדרת התמיהות הבאה על פשט הכתובים:

א. **״ויקח קרח״** – את מה הוא לקח?

חז״ל אמרו (מדרש תנחומא ב׳) כי קרח לקח את עצמו לצד אחד במחלוקת שיצר. ברם, שהסבר זה אינו מספק, כי לא כתוב שקרח לקח צד. נאמר רק ״מי הוא החולק וחסר הנחלק״. כלומר, כתוב רק מי לקח. אבל, לא כתוב **את מה** לקח.

אונקלוס פירש ״ואתפליג״ – כלומר, נחלק. לפי פירושו יש לבאר את האמירה ״ויקח קרח״ כמכוונת לומר ״ויחלוק קרח״. ברם, שזו פרשנות תכליתית ולא פרשנות מילולית, שהרי המילה ״ויחלוק״ אינה פירושה המילולי של המילה ״ויקח״.

על כן מסיק ״אור החיים״ כי ״הגם שדבריהם אמת, עוד יש לאלוה מילין לדייק תיבת ׳ויקח׳ על נכון״. כלומר, לא חסרות מילים לכתוב תוכן מדויק, בלי צורך שנפרש את דברי הקב״ה באופן שלפשט הכתובים לא יהיה פשר.

ב. **"קרח בן יצהר, בן קהת, בן לוי"** – "יש להעיר על דבר אמת, למה יזכיר ה' זיכרון הצדיקים יצהר, קהת ולוי, במעשה בלתי הגון כזה? ומה צורך יש בדבר? יתירה מכך, חז"ל מציינים (מדרש תנחומא שם ד') כי יעקב התפלל על עצמו, שלא ייזכר במעשה קרח. נמצא כי אלמלא תפילה זו, היה נזכר גם שמו של יעקב. למה היה צריך להזכיר גם את יעקב? "אור החיים" כותב על כך כי לכאורה, לא רק שלא ברור למה להזכיר את שמו של יעקב אלא ש"אני מתפלא גם על אותם שהזכיר".

ג. **"ודתן ואבירם בני אליאב"** – לשם מה הזכירו כאן את דתן ואבירם? "אם לומר שגם הם חלקו על משה, הרי שהיה לכתוב לכוללם בלקיחה ולומר "ויקחו קרח וגו' ודתן ואבירם"? ואם כוונת הכתוב לומר שקרח לקח את דתן ואבירם (כלומר, הם לא נושא המשפט אלא מושא המשפט וגם אותם שכנע קרח לבוא עימו), הרי שהיה לו לומר "ויקח קרח וגו' **את** דתן ואבירם".

ד. **"ויקומו לפני משה"** – מה יגיד הכתוב בקימה זו? אם לומר שבאו לחלוק על משה, הרי נאמר בפסוק הבא: "ויקהלו על משה ועל אהרן ויאמרו אליהם רב לכם"; "ואם לומר שעמדו בקומה זקופה לפניו, היה לו לומר ויקומו אחר ויקהלו". כלומר, היה על הכתוב לפרט את העמידה המתריסה לאחר פירוט ההתקהלות כנגד משה, והיה על הכתוב לומר "ויקהלו וגו', ויקומו וגו', ויאמרו וגו'". כמו כן, לפי הסבר זה יש להבין "למה הפסיק בין "ויקומו" ל"ויקהלו" במאמר "ואנשים מבני ישראל" וגו'".

תמיהות בדרש הכתובים

"אור החיים" מביא את דברי חז"ל (במסכת סנהדרין, דף ק"ט, עמ' ב') כי הטעם שהזכיר הכתוב את זיכרון מולידיו של קרח, נובע מכך שיש לדרוש את הכתובים כך:

קרח – שנעשה קרחה בישראל (שנבלעו באדמה וממילא נחסר מעם ישראל, 'נוצר ריק', כקרחת);

בן יצהר – בן שהרתיח עליו את כל העולם כצהרים (שבה השמש יוקדת);

בן קהת – בן שהקהה שיני מולידיו;

בן לוי – בן שנעשה לויה בגיהנום (הוא נהיה "בן בית" בגיהנום).

הגמרא אף שואלת מדוע לא מזכירים גם את יעקב ונפרש את שמו כך:

בן יעקב – בן שעקב עצמו לגיהנום (שעוקב אחרי הגיהנום ומצטרף אליו).

אמר רב שמואל בר רב יצחק: "יעקב בקש רחמים על עצמו, שנאמר (בראשית מ"ט, ו'): 'בסודם אל תבוא נפשי בקהלם אל תחד כבודי'. 'בסודם אל תבוא נפשי' – אלו מרגלים, 'בקהלם אל תחד כבודי' – זו עדת קרח.

"אור החיים" תמה על דברי המדרש הללו שלוש תמיהות חריפות:

א. "למה יכנה דברים רעים לשמות הצדיקים"?

ב. כיצד עלה על הדעת להזכיר גם את שמו של יעקב כמקור לדרשת הגנאי לשמות השונים, הן חז"ל אמרו (בראשית רבה ע"ו, א') כי "יעקב הוא מבחר האבות". אם כן "לא נכון להזכיר שם מבחר האבות בדרך זה".

ג. "עוד יש להעיר באומרם שעקב עצמו לגיהנום, הלא כבר אמר בן לוי שהתלוה לגיהנום, ולמה יכפול הדבר שני פעמים"?

תמיהה חריפה במהות הדברים

עצם התופעה שבה קרח חולק על נבואת משה וסובר כי אינה אמת ואינה מגיעה מידי הקב"ה, היא תמוהה מאוד, שכן היא סותרת לכאורה להבטחה אלוקית מפורשת של הקב"ה למשה, כי עם ישראל יאמין בו לעולם ללא כל פקפוק וערעור. כך נאמר (שמות י"ט, ט'): "ויאמר ה' אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך **וגם בך יאמינו לעולם**".

על ההבטחה האלוקית הזו כתב הרמב"ם באיגרת תימן:

"לא יחזיקו בדת האמת בעתות כאלו אלא החכמים יראי ה' מזרע יעקב הזרע הטהור והנקי, שנאמר עליהם (יואל ג', ה'): **'ובשרידים אשר ה' קורא'. ביאר, שהם יחידים והם האנשים שעמדו אבותיהם על הר סיני ושמעו הדבור מפי הגבורה ושלחו ידיהם ואמונתם לברית וקבלו על עצמם המעשה והקבלה ואמרו** (שמות כ"ד, ז'): **'כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע', וחייבו דבר זה עליהם ועל הבאים אחריהם, שכן כתוב** (דברים כ"ט, כ"ח): **'לנו ולבנינו עד עולם'.**

וכבר הבטיח לנו הבורא יתברך, כאדם הנכנס ערב לחברו ודי לנו בערבותו, והודיענו, שכל מי שעמד על הר סיני שהם יאמינו בנבואות משה רבינו בכל מה שבא על ידו הם ובניהם ובני בניהם עד עולם, שכן אמר הקב"ה יתברך (שמות י"ט, ט'): **'הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם'. לפיכך יש לדעת שכל מי שנטה מדרך הדת הנתונה במעמד ההוא שאינו מזרע האנשים ההם. וכן אמרו רבותינו ז"ל על כל המסתפק בנבואה – לא עמדו אבותיו על הר סיני".**

כלומר, הרמב"ם כותב כי הקב"ה ערֵב למשה לכך, שכל מי שנשמתו נכחה במעמד הר סיני ונצרבה באור הקדושה העצומה שאותה חווה שם, לא יכפור לעולם באמיתות נבואתו של משה. אי אפשר לכפור בדבר אלוקים שיסודו בסיני, בו חזתה הנשמה בה' כשהוא נותן תורה לעמו ישראל. מכאן מסיק הרמב"ם, כי מי

שכופר בנבואת משה, לא הייתה שורש נשמתו נוכחת במעמד הר סיני בשעת קבלת התורה.
ברם, קרח ועדתו, היו בני הדור שנכח כולו בעת קבלת התורה במעמד הר סיני. ועם זאת, הם כפרו בנבואתו של משה. נמצא כי הבטחת ה' למשה – הופרה. כיצד ייתכן הדבר?

כיצד תיתכן כפירה באמונה בזרע קודש

בדומה לדברי הרמב"ם הללו כתב הרד"ק (בפירושו ליחזקאל י"ח, ו'):
"אף על פי שיש בינינו רשעים, כל ישראל נקיים היום מעוון עבודה זרה ומשאר עוונות הנזכרים נקיים רוב ישראל. וכל שכן שהבטיח אבותינו בזה, כמו שאמר (בראשית י"ח, י"ט): 'כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו' וגו', וכרת עמו ברית בין הבתרים לשמור הברית לבניו עד עולם, ואמר (ויקרא כ"ו, מ"ב): 'וזכרתי את בריתי יעקב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור' וגו', ואמר (שם, מ"ה): 'וזכרתי להם ברית ראשונים'. וברית כרותה לזרע אברהם, יצחק ויעקב שלא ישבתו מהיות גוי לפני הא–ל יתעלה. ואשר ייצאו מכלל אמונתנו, לא היו מזרעם באמת, אלא מן האספסוף, הגרים שהתגיירו".
נמצא כי הכפירה באחד מי"ג עיקרי האמונה משמשת כהוכחה חד משמעית לכך, שהכופר אינו חלק "מזרע האמת" של עם ישראל. ובכן, קרח אינו בן גרים ואינו מן הערב רב, אלא מיוחס ליעקב אבינו בן אחר בן, ממש כמו משה. כיצד נבאר אפוא את כפירתו? ובכלל, כיצד יבוארו דברי הרד"ק, כאשר בפנינו שני אחים שנולדו מאותם הורים, האחד מאמין בכל עיקרי האמונה בכל ליבו ונפשו, ואילו אחיו כופר בעיקר. כיצד ניתן לומר כי האחד הוא מזרע ישראל ונכח במעמד הר סיני, ואילו אחיו הוא מזרע הערב רב ולא נכח במעמד הר סיני?

"גרגרים מסתרי תורה כדי להאיר אור תורה"

"אור החיים" מבאר את הפרשה דנא באופן מחודש מאוד, ומציין כי כדי "להאיר אור תורה אסדר שניים שלושה גרגרים מסתרי תורה". כלומר, יונחו בפני המעיין כמה עקרונות יסוד בתורת הסוד, כהקדמה להבנת הדברים בפנימיותם. נפנה אפוא באופן סדור, עקב בצד אגודל, בבואנו אל הקודש פנימה.

הגרגר הראשון – מה שחורג מסדרי התורה הופך מטהור לטמא

אדם יכול לעקור עץ משורשו ולהפוך צומח לדומם וחי למת. כמו כן, יכול האדם לעקור שורש של קדושה ולהפכו לטומאה. כך למשל, קרבן הוא קדוש. אך אם

האדם חושב מחשבת אוון לחרוג מן הכללים שקבעה התורה, להקריב את הקרבן בזמן ובמקום מסוים ולסיים את אכילתו ושריפת האמורים על המזבח בתוך זמן מסוים, הרי שהקרבן הופך לפיגול או נותר. לא זו בלבד שאינו קדוש אלא שהוא אף "ירד מכבוד קדושתו להיות טמא, ומחייב אוכליו כרת".

הטעם לכך הוא "כי ענפי הקדושה הם שבילי ומשפטי התורה, אשר חקק ה' ביד משה עבדו, וכל המחליף סדר מסדרו, הנה הוא עוקר הענף ההוא, בסוד בחינת נשמתו, ועושה הענף ההוא ענף רע, כי יסתלק ממנו כוח המקַדֵּש".

הגרגר השני– ענף הקדושה הופך לשוט ענישה

מעשה קדוש מניב אור אלוקי לעושהו והוא מקור של ברכה. מעשה זה עצמו כשהוא מתנתק ממקורו התורני הקדוש, פוגע בעושה ומהווה מקור של קללה. פגימה בענף הקדושה, שהיא מקור הטוב הופכת מעשה זה עצמו לרע וגורמת לכך שמעשה זה יפגע בעושה. על כן, אם אדם סוטה מהוראת הכתוב הרי ש"הענף עצמו שבו פעל אוון, הוא קודֵם (הראשון) לשלוח בו יד (ולהענישו), בסוד הכתוב (ירמיה ב', י"ט): "תיסרך רעתך". נמצאת אומר, כי ענף הקדושה ייהפך לרעה ויהיה הודו לו למשחית".

הגרגר השלישי – נשמות ישראל הן "אותיות התורה"

"הקב"ה וישראל והתורה חד הם" כמאמר הזוהר. הקב"ה ברא את כל העולם במאמרו ובכלל זה את נשמות ישראל. התורה נבראה אף היא באמצעות מילים והיא הבסיס לבריאת העולם והיא התוכנית שמונחת בבסיסו (כמאמר הזוהר, חלק ב', דף קס"א, עמ' א). שורש המציאות הוא אפוא התורה, ובמיוחד ביחס לעם ישראל, שהוא יצירה אלוקית שבה מיושמת התורה. על כן, התורה וישראל חד הם ולכל נשמה מנשמות ישראל יש מקבילה באותיות התורה שהיא הניצבת בבסיס הווייתו. עמדנו על הדברים בפירוט בדברינו לעיל, בפרשת "שלח". אכן, המילה "ישראל" היא ראשי תיבות של "**י**ש **ש**ישים **ר**יבוא **א**ותיות **ל**תורה". על כן, יש לומר כי "הנשמות אשר נטע ה' בעמו הן 'אותיות התורה' כידוע ליודעי ח"ן (ר"ת חכמת נסתר)".

הגרגר הרביעי – תיקון פגמי הנפש שנבעו מן החטא הקדמון

באדם הראשון נכללו כל תכונות הגוף של האנושות כולה עד עולם. במקביל: באדם הראשון נכללו כל תכונות הנפש של האנושות כולה עד עולם. על כן "כשברא ה' את האדם, ברא נטע אחד, שבו כלולים כל ענפי הקדושה. וכשחטא האדם ונפגם – נפגמו כל הנשמות שהיו תלויים בו, וכל שיצאו ממנו פגומים היו".

תיקון פגמי הנפש שנבעו מן החטא הקדמון נעשה בהדרגה. תחילה יצאה נפש אברהם אבינו והתלבנה באמצעות עשרה ניסיונות ובאמצעות הולדת ישמעאל (כפי שראינו בפרשת תולדות לעיל); לאחר מכן יצאה נשמת יצחק והתלבנה בעקדה, והתבררה הפסולת בתגבורת האש הוא עשיו;
או אז יצאה נשמת יעקב בלא שום דופי. לכך כיוונו חז"ל (בבא מציעא, דף פ"ד עמ' א'): "יופיו של יעקב אבינו מעין יופיו של אדם הראשון", פירוש שלא היה בו פסולת כאדם קודם שחטא.
זרעו של יעקב נהנה אפוא מקדושה מלאה, מכוח נשמת יעקב שהגיעה לדרגה של אדם לפני החטא. שורשו של קרח היה אפוא טהור בתכלית: "האילן הוא יעקב, ויצאו ממנו י"ב ענפים הלא הם שנים עשר שבטי י"ה, ואחד מהם הוא לוי, ענף זה הסתעף לשלשה ענפים: גרשון, קהת, ומררי; וקהת הסתעף והתפצל לארבעה ענפים: עמרם, יצהר, חברון, ועוזיאל, ומענפי יצהר יצא קרח".

אדם יכול לעקור את שורש נשמתו הקדושה ממקורה

כעת ניטול את הנקודות ונחברם לקו רציף אחד:

- קדושה נובעת מקיום התורה בדקדוק. דבר קדוש שמתנתק מיסודו התורני הופך לטמא ומסואב. אדם יכול ליטול דבר קדוש ולנתק אותו משורשו, ובעשותו כן הוא הופך קדוש לטמא;
- נשמה של אדם מישראל, היא דבר קדוש, שיסודו באותיות התורה.
- **המסקנה הנובעת מכאן היא, שאדם יכול ליטול את נשמתו, שהיא דבר קדוש, ולנתק אותה משורשה הקדוש ולהופכה לטמאה.**
- במקרה זה, טוב הופך לרע, וגורם כליה ו"קרחת יער" בשדה הקדושה. זה מה שעולל קרח!

יישוב הקושי המהותי

בהתאם לכך מבאר "אור החיים", כי קרח בא ליטול את הכהונה, שיסודה בהררי קודש בתורה ובנבואת משה רבינו, ולעקור אותה ממקורה התורני. בכך הוא הפך קדוש לטמא. התורה אינה מחייבת מבחינתו. לשיטת קרח נמצא, כי אין טעם בציצית של תכלת כשהבגד כולו תכלת ואין טעם במזוזה בבית מלא ספרים. קרח סבר כי ההיגיון האישי שלו גובר על העיקרון הגדול של "תורה מסיני". מי שעושה כך – עוקר את עצמו מן השורש של קדושת ישראל, שנשמתם עמדה לפני הר סיני. קרח עשה אפוא עקירת שורש. הוא נטל את הקדוש ביותר, את נשמתו שלו

שיסודה בהררי קודש ועקר אותה משורשה. אכן, "אור החיים" מחדש כי אדם מסוגל לנתק אף את שורש נשמתו ולעקרה ממקורה הקדוש.

לפי חידוש זה, מתיישבת התמיהה המהותית שהעלינו לאור דברי הרמב"ם באיגרת תימן, כיצד יכול היה קרח לכפור בנבואת משה, לאחר שנשמתו הייתה למרגלות הר סיני? התשובה לכך היא, כי אכן הבטחת ה' היא, כי מעמד מתן תורה צרב מכוות אש בכל נשמה שהייתה שם, וממילא כל מי ששורש נשמתו קדוש וחווה חוויה שמימית זו, לא יכול לבא לידי כפירה בנבואת משה (הבטחה זו אינה קיימת לגבי כל שאר הנביאים). מחמת כך נמצא, כי כל עוד שיש לאדם שורש קדוש, הרי שהוא חדור באמונה באמיתות נבואת משה. אבל, על נשמה שאינה קדושה – המעמד הגדול של הר סיני לא משפיע. וקרח, עקר את נשמתו משורשה הקדוש.

יישוב הקושי הלשוני

בהתאם להסברו של "אור החיים" מיושבים הקשיים הלשוניים כדלהלן:

"**ויקח קרח**" – מושא הלקיחה הוא קרח עצמו. כמו "לקח את נפשו בכפו". הוא עקר את הבסיס של נשמתו משורש הקדושה שלה, אל שדה הטומאה. נתקיים בו הכתוב (דניאל י', ח'): "הוֹדי נהפך למשחית".

קרח לקח את נשמתו שלו, את עצמותו ואת כל כולו, ועקר אותם מן היסוד – עקירת שורש!

"**ודתן ואבירם**" – אף הם לקחו את עצמם ועקרו את נשמתם משורש קדושתה.

"**ויקומו לפני משה**" – עוד טרם שנוצרה המחלוקת, הם כבר עומדים במקום אחר, וניצבים מנגד לשורש הקדושה של נשמות ישראל, שעמדו למרגלות הר סיני ושלגביהן הובטח למשה כי לא יחלקו לעולם על נבואתו. אדרבה, ממקור טמא זה שלהם, נובעת המחלוקת, ומשם באה ההיקהלות על משה ואהרן והאמירה: "רב לכם כי כל העדה כולם קדושים". שורש הטומאה הוא שאמר זאת.

יישוב דברי המדרש

בהתאם להסברו של "אור החיים" מיושבים דברי המדרש, וברור כי היה זה חשוב מאוד לפרט את ייחוסו של קרח, ולהראות כי כגודל הקדושה שממנה באה נפשו, כן גודל הטומאה שנבעה מכך. הפסוק מראה, כי קרח לקח את נשמתו שיסודה בהררי קודש, בן אחר בן מזרעו של יעקב, שהחזיר את עטרת קדושת הנשמות לשורשה כפי שהייתה אחרי החטא הקדמון. והנה, לא זו בלבד שטימא את עצמו, אלא שעקר את שורש נשמתו ממקומה והפך יקר לזולל, טוב לרע, קדוש לטמא.

"בבוא קרח להחליף ענפי הקדושה, ולהפוך את הכהונה ממקומה, נפגמו ענפי הקדושה שבשורש נשמתו, שהיו כולן לשבח, והתחיל ממטה למעלה. בראשונה, הענף עצמו שהוא קרח – בתחילה היה נקרא קרח טהור; בן יצהר, שהיה מאיר לעולם כצהרים, בן קהת שהיה מקהה שיני כל רואה גדולתו ומעלתו, בן לוי שנתלוה מיום לידתו לקב"ה בכמה מעלות. עכשיו הענף עצמו, שנקרא קרח נפגם ועשה בו קרחה, ולא ענפו לבד, אלא גם שורש הענף שבא ממנו שהוא יצהר, נהפך לרעה כשורש נשמתו, והרתיח כל העולם כולו כצהרים, ולא שורש אחד לבד אלא גם שורש שלמעלה ממנו שהוא בן קהת, נהפך לרעה, להקהות שיני מולידיו".

"בסודם אל תבוא נפשי"

בהתאם לכך מובן מדוע היה מקום לפרט את יעקב אבינו כמקור נשמתו של קרח, שהרי זהו השורש שאותו הוא עקר והפך מטוב לרע. "גם שורש הענף הראשון שיצא מיעקב, שורש של נפש קרח, אשר שם נעקרה ונפגמה, ועשתה בו נקמה ללוותו לגיהנום".

ברם, יעקב ביקש כי שמו לא ייזכר בעקירת שורש זו. אין זה עניין של כבוד אלא עניין של מהות. לתפילה זו של יעקב היה היבט מהותי מאוד. שכן, יעקב ביקש בתפילתו כי קרח לא ינתק לחלוטין את שורש נשמתו מכלל ישראל, ובכך יוכל להיכלל בכלל ישראל שיש להם חלק לעולם הבא. תפילה זו של הסבא יעקב הועילה. קרח צועק מעמקי האדמה: "משה אמת ותורתו אמת" ובגמרא (במסכת סנהדרין, דף ק"ט עמ' ב') מצינו, כי לקרח ועדתו יש חלק לעולם הבא. תפלת יעקב התקבלה אפוא "שלא יגיע כוח החטא עד עיקר השורש שביעקב, ולא ינתק חבל הכסף מעיקרו. ועל כן יש תקוה לאחריתם".

הנה כי כן, "אור החיים" מלמדנו, כי זולת הקב"ה ותורתו אין דבר שהוא קדוש כשלעצמו.

ביחס לכל דבר אחר, שורש כל קדושה הוא בתורה הקדושה. על כן, מי שמבקש לשנות מסדרי תורה, עוקר קדושה ממקורה והופך קדוש לטמא. כך בכהונה. כך בקרבן. וכך אף בנשמת האדם. כוח עצום יש באדם והוא יכול לעקור אף את שורש נשמתו שלו משדה הקודש בו נזרעה. על כן, כדי שהאדם יוכל לחזור למוטב אסור שייקרע חלילה "חוט הכסף" המקשר את שורש נשמתו לקדושה. על כך התפלל יעקב!

פרשת חוקת

מיטתו של שלמה "ששים גיבורים סביב לה"

מדוע מכונה הטהרה מטומאת מת כחוקת התורה

אדם הנטמא בטומאת מת חייב להיטהר ע"י אפר פרה אדומה. לכלל הזה קוראים "חוקת התורה". כך נאמר (במדבר י"ט, ב'): "זאת חוקת התורה אשר ציוה ה' לאמור, דבר אל בני ישראל ויקחו אליך פרה אדומה תמימה, אשר אין בה מום אשר לא עלה עליה עול".

"אור החיים" תמה מדוע כונתה מצווה זו בשם "חוקת **התורה**"? האם הדבר הזה מאפיין את התורה כולה? לכאורה, זו מצווה פרטנית בלבד, ועל כן היה על הפסוק לומר "זאת חוקה", או "זאת חוקת הטומאה", או "זאת חוקת הטהרה", כפי שנאמר (שמות י"ב, מ"ג): "זאת חוקת הפסח".

"אור החיים" מדגיש, כי אין לומר שהפסוק התכוון להצריך טהרת אפר פרה אדומה כדי להתיר לאדם שהוא טמא מת לעסוק בתורה, שהרי הדין הוא, כי לטמא מת מותר לעסוק בתורה. כך מצינו (במסכת ברכות, דף כ"ב, עמ' א') כי "אין דברי תורה מקבלים טומאה".

אם כן, מדוע נאמר על חובתו של טמא מת להיטהר "זאת חוקת **התורה**"?

טומאת מת יש רק למי שקדוש בקדושת התורה

"אור החיים" מבאר בדרך ההילוך הבאה, מדוע טומאת מת באהל נקראת "חוקת **התורה**":

א. במסכת נזיר, דף ס"א עמ' ב' מצינו כי טומאת מת יש רק ליהודי ולא לגוי. כך גם מצינו (במסכת בבא מציעא, דף קי"ד, עמ' ב') על הפסוק (במדבר י"ט, י"ד): "אדם כי ימות באהל" – "ישראל מטמאים באהל ואין אומות העולם מטמאים באהל". אכן, כל מגע במוות גורם לטומאה וגם גוי מת מטמא במגע, אבל התפשטות של טומאה לכל סביבתו של המת ע"י טומאת אהל, קיימת רק ביהודי ולא בגוי. כך נפסק ברמב"ם, הלכות טומאת מת, פרק א', הלכה י"ג: "אין העכו"ם

מטמא באהל ודבר זה קבלה הוא. וכן העכו"ם אינו נעשה טמא מת אלא עכו"ם שנגע במת או נשאו או האהיל עליו הרי הוא כמי שלא נגע הא למה זה דומה לבהמה שנגעה במת או האהילה על המת".

ב. מדוע יהודי מת מטמא בטומאת אהל ואילו גוי מת אינו מטמא בטומאת אהל? "אור החיים" משיב על כך כי ההבדל נעוץ בכך "שהורמו עַם בני ישראל משאר הגויים באמצעות קבלת התורה, שזולת זה היו ככל הגויים בית ישראל".

ג. דין הטהרה מטומאת מת מכונה "חוקת התורה", שכן רק בזכות התורה יש מלכתחילה טומאה זו, ומי שלא קיבל תורה אינו נטמא.

"מעתה טעמנו צוף דבש אמרי אל, במה שאמר 'זאת חוקת התורה', פירוש חוקה זו של הטומאה ותנאי טהרתה תסובב מהתורה".

ד. שמא תתמה, הכיצד ייתכן כי דווקא יהודי שעסק בתורה וחי חיי קדושה מטמא באהל במותו, ואילו גוי שחיי חיים שאין בהם כל קדושה אינו מטמא באהל במותו?

ה. על כך משיב "אור החיים" כי "על ידי שקבלו ישראל את התורה, נעשו בני ישראל דבר שהרוחניים השפלים תאבים להדבק בהם, להיותם חטיבה של קדושה עליונה בחייהם גם במותם:

בחייהם – שישראל הנוגע במת או מאהיל על מת, תידבק בו הטומאה שבמת ולא תחפוץ להיפרד ממנו, אם לא בכוח גדול אשר חקק ה' במצווה האמורה בעניין של פרה אדומה;

ובמותם – גם כן תתרבה הטומאה (אדם מישראל שמת נהפך לטמא ומטמא באהל)".

ו. כלומר, אדם מישראל קדוש הוא בחייו ולכן כוחות הטומאה ("הרוחניים השפלים") מבקשים להידבק בו. לעומת זאת, אצל גוי שמת, כמו אצל בהמה שמתה, אין לכוחות הטומאה מה לחפש.

ז. "אור החיים" מביא בעניין זה משל, כדי לקרב את העניין להבנתנו:

"משל לשני כלים שהיו אצל בעל הבית. אחד מלא דבש, ואחד מלא זבל. בעל הבית פינה אותם והוציאם מחוץ לביתו. אל הכלי שהיה מלא דבש מתקבצים כל הזבובים והרמשים, ואילו הכלי שהיה מלא זבל, הגם שיכנסו בו קצת מהרמשים – לא ישווה לכלי של הדבש. כמו כן אדם מישראל שמת, להיותו מלא קדושה המתוקה והעריבה, הרי שבצאת הנפש ונתרוקן הגוף יתקבצו הקליפות לאין קץ, שהם כוחות הטומאה, התאבים תמיד להדבק בקדושה ליהנות מהערב. משום כך יטמא באהל, ואפילו אלף בתים מקורים, ואחת

פתוחה לחברתה – הטומאה תמלא כל החדר המקורה. מה שאין כן אדם שאינו מזרע ישראל, לנוכח היותו משולל קדושה, אין כל כך התקבצות הטומאה".

כגודל הקדושה בחיים כן חומרת הטומאה עם המוות

"אור החיים" מבהיר אם כן, כי טומאת מת באהל היא פועל יוצא מ"חוקת התורה", שכן רק ביחס למי שחי חיי תורה נאמרו דיני טומאה. בדומה לכך מבאר "אור החיים" על במדבר י"ט, י"ד את הכתוב: "זאת התורה, אדם כי ימות באהל". חז"ל דרשו (במסכת בבא מציעא, דף קי"ד, עמ' ב'): "אתם קרויים אדם ואין אומות העולם קרויים אדם", ישראל מטמאים באהל ואין אומות העולם מטמאים באהל. אף בפסוק זה הקדים הכתוב לומר "זאת התורה" כדי "לתת טעם שסובב הדבר" ולהסביר, כי יהודי מטמא באהל כי יש לו תורה. לעומת זאת, אומות העולם אינם מטמאים באהל, כי אין להם תורה.

נמצאנו למדים, כי כגודל הקדושה בחיי האדם, כן חומרת הטומאה במותו.

מי שעלה והתעלה – נופל

מדברי "אור החיים" עולה אם כן, כי ככל שדבר יותר נעלה, כן רבה נפילתו ומסואב הוא חורבנו. באמצעות עיקרון זה מיישב "אור החיים" שאלה חמורה, מדוע כהן האוכל שקצים ורמשים אינו חייב כרת, אך אם הוא אוכל קרבן שהתפגל, חייב הוא בכרת? הכיצד ייתכן, כי דבר שהיה אסור ומשוקץ מאז ומעולם פחות חמור, מדבר שהיה קדוש ונפסל?

ותשובתו של "אור החיים" בביאורו על ויקרא י"ט, ח' היא:

"דע כי מן הטעם עצמו שאמרו (מסכת יבמות, דף ס"א, עמ' א') ישראל מטמא באוהל ואין עכו"ם מטמאים באוהל, לצד שישראל הם בחינת הקדושה, ולזה כשמסתלקת ממנו הקדושה, כל הקליפות מתקבצים יחד ובאים עליו. והוא הטעם עצמו במה שלפנינו, כי לצד שהקדשים ישנם במעלה שאין למעלה ממנו, כשעבר זמן אשר ציווה ה' בו, מסתלקת הקדושה, ושורה עליו טומאה גדולה, אשר כורתת נפש אוכלתה, מה שאין כן בטומאת אכילת שאר איסורים כנבילות, טריפות ושקצים, שאין כוח בטומאה ההיא להכרית הנפש".

"כל המקודש מחברו חרב יותר מחברו" – למה?

עיקרון זה אינו חל רק ביחס לטומאה וטהרה, אלא אף ביחס לחורבן ותקומה. כך מצינו באיגרת ששלח הרמב"ן לבנו, בו תיאר את אשר מצא בארץ ישראל:

"ומה אגיד לכם בעניין הארץ? – כי רבה העזובה וגדול השיממון! וכללו של דבר: כל המקודש מחברו חרב יותר מחברו; ירושלים חרבה מן הכל, וארץ יהודה יותר מן הגליל".

ברם, שעדיין יש להבין למה מה שמקודש יותר חרב יותר וטמא יותר?

אכן, ברור לנו כי דבר שהתעלה לגבהים מתרסק יותר בעת נפילתו, אך היינו מצפים כי בדבר קדוש תישמר קדושה גם בעת נפילה, וקשה לקבל שקרבן שהתפגל יהיה יותר טמא משרץ או מבשר חזיר? ואם ביחס לקדושה מצינו הסבר מסוים, באמצעות המשל שהביא "אור החיים" אודות חבית הדבש, הרי שיש להבין מדוע חרבה ירושלים יותר מכל עיר? היינו מצפים כי כל המקודש מחברו ייהנה משיירי אהבה וכבוד אף בחורבנו, ויזכה לשימור ובניין, ולו כזכר לימיו המפוארים בעבר. מדוע אם כן כל המקודש מחברו חרב יותר מחברו?

באשה וצחנה באהלי צדיקים?

הקושי מתעצם עת שאנו מעיינים בגמרא (במסכת סוכה, דף נ"ב עמ' א'), בה דורשים חז"ל את הפסוק (יואל ב', כ'): "ועלה באשו ותעל צחנתו כי הגדיל לעשות", כי הדברים מתייחסים ליצר הרע "שמניח אומות העולם ומתגרה בישראל". המילים "כי הגדיל לעשות"" מתייחסים לתלמידי חכמים שבהם מתגרה היצר הרע יותר מכולם, "וכל הגדול מחברו יצרו גדול הימנו".

נמצא שוב, כי ככל שאדם מעפיל במעלות הקדושה ומגדיל לעשות, כן גדלה צחנתו אם הוא נופל. ברם, שכאן הדברים מוקשים עוד יותר. הן חז"ל לימדונו כי התורה היא הנוגדן היחיד היעיל כנגד יצר הרע. כך נאמר (במסכת קידושין, דף ל' עמ' ב'): "אמר הקב"ה לישראל: בניי, בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין, ואם אתם עוסקים בתורה – אין אתם נמסרים בידו". כלומר, התורה מעצימה את יישוב הדעת של הלומד, הופכת אותו לרוחני ומעניקה לו כוחות להתמודד עם יצריו הגשמיים. כיצד ייתכן אם כן, כי יהיה בתורה כוח שמעצים את יצר הרע, ודווקא מי שלומד תורה מועד יותר ליפול?

בישראל יש יותר קדושה גם במותו

מקור דבריו של "אור החיים" מצוי בזוהר, חלק א', דף ר"כ עמ' א':

"בא ראה מה בין ישראל לעמים, שישראל כשנמצא אדם מת, הוא מטמא את כל הגוף, והבית טמא. וגוף של עובדי כוכבים ומזלות לא מטמא מישהו אחר, וגופו [וביתו] לא טמא כשהוא מת. מה הטעם? ישראל בשעה שהוא מת, כל

הקדושות של ריבונו עוברות ממנו, ועובר ממנו הצלם הקדוש הזה, ועוברת ממנו רוח הקדושה הזו על כן נשאר הגוף טמא.

אבל עובדי כוכבים ומזלות, עובד עבודה זרה לא כך, שבחייו טמא בכל הצדדים. צלמו טמא ורוחו טמאה. ומשום שכל הטומאות הללו שרויות בתוכו, אסור לקרב אליו. כיון שמת, יוצאות כל הטומאות הללו, ונשאר גוף בלי טומאה לטמא. ואף על גב שגופם טמא, בין בחייהם ובין במיתתם, אבל בחייהם שכל אותן הטומאות שנמצאות אצלם, יש להם כוח לטמא אחרים. ובמיתתם, כאשר יוצאות כל אותן הטומאות מהם, לא יכולים לטמא, ושל ישראל יכול לטמא אחרים, כי כל הקדושות יוצאות ממנו, ושורה עליו צד האחר".

כלומר, מי שנשמתו הייתה קדושה, מצוי במותו בירידה תלולה ממדרגתו. לעומת זאת, מי שנשמתו הייתה טמאה בחייו, הרי שבעת שהוא נפרד מנשמה טמאה זו, הוא נמצא בעלייה מבחינה רוחנית.

ועדיין, יש להבין, שהרי לכאורה גם אם לעומת מצבם הקודם, גוי שמת מצוי בעלייה וישראל שמת מצוי בירידה, עדיין בישראל אמורה להישאר עם מותו יותר קדושה מאשר בגוי?

ברם, נראה כי בעובדה זו עצמה – מצוי ההסבר! נבאר.

הטומאה ניזונה מן הקדושה

הכלל הוא, כי כל דבר מתקיים רק מכוח אור אלוקי המגיע עדיו. על כן, אפילו הטומאה יונקת את חיותה מן הקדושה. בתיקוני זוהר (תיקון ס"ט, דף קט"ז עמ' ב') חז"ל מבארים את הפסוק (תהלים ק"ג, י"ט): "ומלכותו בכל משלה", כי מלכות ה' מצויה ומחייה כל פרט בבריאה "ואפילו בכל הקליפות של הצד האחר של הקדושה ("סטרא אחרא") התלבשה".

בדומה לכך מצינו בזוהר (בראשית, דף ל"ז עמ' א'), כי כאשר נאמר (נחמיה ט', ו'): "ואתה מחיה את כולם" – סודו של דבר הוא, כי הקב"ה מחייה ומהווה אף את צד הטומאה.

הטומאה עטה על הקדושה כדי לינק ממנה את חיותה

בהתאם לכך מובן, כי כאשר יש דבר שיש בו קדושה, מבקשת הטומאה לינק ממנו את חיותה והיא עטה עליו כמוצאת שלל רב. רבי יוסף ג'יקטיליה (מגדולי המקובלים במאה הי"ג, לפני כשמונה מאות שנה), בספרו "שערי צדק" (שער ט') כותב, כי זו הסיבה שבמקום שיש בו קדושה צריך שמירה יתירה מפני כוחות

הטומאה. ובלשונו: "וזהו סוד שמירת המקדש, שציוה ה' לכהנים וללוים...אשרי יודעי הסתרים, לפי שסביב המקדש כמה מחנות של טומאה, 'הנה מיטתו שלשלמה ששים גיבורים סביב לה כולם אחוזי חרב מלומדי מלחמה' (שיר השירים ג', ז'-ח')".

קדושה שנפלו ממנה גדרי השמירה נופלת טרף בידי הטומאה

בהתאם לכך מובן, כי כאשר דבר קדוש חרֵב, הרי ששיירי הקדושה שבו, נעדרי שמירה, ועל כן הם נופלים בידי כוחות הטומאה, המסתערים עליהם כמוצאי שלל רב כדי שיחיו אותם. לכן, ככל שמקום קדוש יותר – כן הוא חרב יותר, וקרבן שהיה קדוש ונפסל – טמא יותר ממי שלא היה קדוש מעולם. משום כך, תלמידי חכמים, שקדושת התורה מפכה בהם ומחייה אותם, אפופים בכוחות טומאה המבקשים להחיות נפשם משיירי קדושתם, אם אך לא יישמרו על נפשם.
הקדושה חייבת להיות מגודרת ושמורה, כי דווקא היא משוש נפשה של הטומאה.

עומק דברי "אור החיים"

מעתה נמצאנו מבינים לעומקם את דברי "אור החיים" אודות "חוקת התורה".
כל יסודה של טומאת המת באהל נובעת מקדושת התורה של אדם הממית עצמו בחייו באוהלה של תורה. כאשר בפנינו אדם שהיה קדוש בחייו ועתה יצאה ממנו נשמתו ומקור שמירתו, הרי שנותרה בפנינו קדושה בלי שמירה, וכוחות הטומאה עטים עליה. זה פשר המשל שמביא "אור החיים" אודות חבית של דבש, "שמוציאים אותה מן הבית" – וממילא אין עליה שמירה. "זבובי מוות" יעוטו עליה כדי להחיות נפשם משיירי הדבש. אבל, על חבית של זבל יבש הם לא יעוטו, כי שם אין להם במה להחיות את נפשם. בנמשל, אצל גוי שמת, אין לכוחות הטומאה מה לחפש, שהרי מעולם לא הייתה בו קדושה ממילא אין לכוחות הטומאה ממה לינק ולהחיות נפשם. על כן, יש טומאה באהל המת של יהודי, דווקא מכיוון שאצל יהודי גם בעת פטירתו יש קדושה, ואילו אצל גוי אין ולא הייתה קדושה מעולם.

הנה כי כן, תורה היא מקור של חיים. קדושה היא. אבל, גם הטומאה חיה מכך שהיא יונקת מן האור האלוקי ומן הקדושה. לכן, דבר קדוש טעון שמירה יתירה. מקום שבו יש קדושה ואין שמירה – יעוטו עליו כוחות הטומאה כמוצאי שלל רב. על כן, חוקת התורה וקדושתה היא הבסיס לטומאת אוהל של אדם מת, שסרה השמירה ממנו וקדושה נותרה בו.

פרשת בלק

קללת חינם לא תבא

האם בלעם בא לקלל מקוללים?

בני ישראל עמדו בפני סכנה חמורה של קללת בלעם הרשע. אולם, ה' הפך את הקללה לברכה ובלעם אמר (במדבר כ"ג, ז'-ט'): "וישא משלו ויאמר, מן ארם ינחני בלק מלך מואב מהררי קדם לכה ארה לי יעקב ולכה זעמה ישראל. מה אקוב לא קבה אל, ומה אזעם לא זעם ה'. כי מראש צרים אראנו ומגבעות אשורנו, הן עם לבדד ישכן ובגוים לא יתחשב".

מאמירתו של בלעם: "מה אקוב לא קבה אל", נמצאנו למדים, כי הוא יכול היה לקלל רק את מי שהקב"ה קיללו. ברם, שאת בלעם הזמינו לקלל דווקא את מי שאינו מקולל. אם מישהו כבר מקולל ממילא ע"י הקב"ה, מה צריך את קללת בלעם? מה השיב אפוא בלעם לבלק?

"קשה אם ה' קללו לזה, מה מקום לקללו בלעם? אם זעם בו ה' מה צורך בזעימת בלעם? הלא לא קרא לו בלק אלא לקלל למי שאינו מקולל".

כיצד מתיישבת קללה עם כללי שכר ועונש

"אור החיים" מקדים לביאורו שאלה כללית נוקבת בדבר דרך פעולתה של הקללה, כדלהלן:

א. העולם מתנהל על פי עקרונות של שכר ועונש, לפיהם מי שחטא – נענש ומי שעשה מעשי מצווה – מקבל שכר טוב, כגמול על פעולתו. אך אם כן, מה תפקידה של קללה ומה דרך פועלה?

ב. אם האדם חייב בדין, הרי שייענש גם בלי קללה, ואם הוא אינו חייב בדין, מדוע שייענש? אם למשל, הוא חייב בעונש מכוח הדין, הרי שתבוא עליו רעה גם בלי קללה.

ובלשון "אור החיים": "אם לפי משפט אלהים הוא לא עשה דבר שיתחייב עליו ביאת הרע, הרי שקללת המקלל תשוב על ראשו שלו".

ג. את תפקידה של ברכה ניתן להבין, שכן "מידה טובה מרובה ממידת פורענות". מידה טובה ניתנת לאדם מעבר למגיע לו כגמול על מעשיו. על כן, גם אם לפי שורת הדין לא מגיע לאדם להתברך, יכול הצדיק לברך את האדם ותפילתו תתקבל ע"י ה' הרוצה "לעשות רצון ידידיו ולברך את המתברכים מהם במידת החסד. לכן תתקבל גם ברכתו של מי שאינו ראוי לה כפי מעשיו". אולם, בכל הנוגע למידה רעה – לא ירע ה' לאדם בחינם, בלא שעבר עבירה שמגיע בגינה עונש. אם כן, כיצד פועלת הקללה?

הקללה מבטלת את מידת "ארך אפיים"

"אור החיים" מבאר, כי הקללה כשלעצמה אינה עושה דבר. החטא של האדם הוא הגורר ענישה, אלא שיש לאדם הגנה השאובה ממידת החסד של הקב"ה. הקללה מסירה מגן זה וממילא האדם ניצב חשוף בפני חטאו שלו. בעוד שברכה יוצרת שפע וריבוי, הרי שקללה, מלשון קל וחסר חשיבות, חושפת ריקנות של האדם, שייאלץ מעתה להתמודד עם קלקלתו שלו מחמת החטא שעבר.

"אור החיים" מבאר את מהות הדברים כך:

א. "מידתו של הקב"ה להאריך אפו לעוברי רצונו, הן לצדיק כשיחטא והן לרשע, בכך שאין הקב"ה ממהר להיפרע ממנו, אלא מאפשר לו לשוב בתשובה. כמו כן, אין ה' ממצה את מידת הדין עם החוטא, ומענישו קמעא קמעא. מדה זו היא אחת מי"ג מדות רחמים שנאמרו למשה: 'ה', ה', א-ל רחום וחנון, **ארך אפיים**'".

ב. מידת "ארך אפיים" של הקב"ה אינה נוהגת בעת שה' זועם על עבירה שנעברה.

ג. בכל יום יש רגע אחד של זעם אלוקי, שנאמר (תהלים ל', ו'): "כי רגע באפו". ברגע הזה מתגברים הדינים על הנתבע במשפט, ולא נוהגת לגביו מדת "ארך אפיים" האלוקית.

ד. הקללה, כמו זעם, גורמת לכך שה' ימהר להיפרע מן המקולל. מה שמגיע למקולל על פי דין – יחול על ראשו, אלא שהקללה פועלת בכך, שהדין יחול מיד ובעוצמות.

הקללה, כמו זעם אלוקי, מסירה את ההגנה של "ארך אפיים" וממילא חל הדין כהווייתו. בלשון "אור החיים": "כשיקלל אדם את חברו תסובב הקללה שעונותיו, אשר ה' מאריך לו אפו עליהם, ימהר להיפרע ממנו".

ה. נמצא כי אם למקולל אין עוון והוא לא חטא, הרי שקללת המקלל לא תועיל כלום. הקללה רק מעצימה את מידת הדין כלפי מי שכבר חטא.

דרך הילוכה של הקללה

"אור החיים" מוסיף ואומר "עוד אשכילך", ומבאר את דרך ההילוך של הקללה וכיצד היא גורמת לכך שה' ימהר להיפרע מן החוטא:

א. אדם חוטא בורא מלאך משחית, כפי שמצינו במסכת אבות (פרק ד', משנה י"ג): "העובר עבירה אחת קונה לו קטגור אחד".

ב. אותו קטגור עומד לפני הקב"ה ואומר פלוני עשני (ראה דבריו של "אור החיים" בפרשת נח).

ג. אין ברייה המתקיימת בעולם אלא מכוח שפע אלוקי. נמצא כי גם המשחית הזה, שנברא מן החטא, עומד לפני הקב"ה, והקב"ה נותן לו את חיותו. זה פשר המונח "נושא עוון", שאמרו חז"ל (בזוהר, חלק ג', דף פ"ג עמ' ב'): "ה' מפרנס את הקטגור הנברא מחטא האדם".

ד. על כך כבר כתב רבי משה קורדובירו (הרמ"ק) בספרו "תומר דבורה", כי היה מן הדין שיאמר הקב"ה "איני זן משחית זה. ילך אצל מי שעשה אותו ויתפרנס ממנו". מכיוון שאין בידי האדם לפרנס את הקטגור שברא בחטאו, הרי שהיה המשחית יורד מיד ונוטל את נשמתו של החוטא. אך אין הקב"ה עושה כן, אלא נושא וסובל העוון, וכמו שהוא זן העולם כולו, הוא זן ומפרנס גם את המשחית הזה. כלומר, האדם חטא והקב"ה זן את המשחית שהאדם יצר בחטאו. "הרי זו מדת סבלנות גדולה, שיזון ויפרנס בריה רעה, שברא החוטא".

ה. המשחית הזה אינו ברייה העומדת בפני עצמה, אלא היא חלק מן החוטא. רגליו נעוצות בתוך החוטא והוא יונק משורש הנפש החוטאת.

ו. הקללה מבטלת את מידת "נושא עוון", כך שהקב"ה לא ימשיך לפרנס את המשחית שיצר האדם ע"י מעשיו. בכך נותר החוטא חשוף בפני מעשיו שלו. במקרה זה, מה שפוגע באדם – הוא המשחית שברא החטא שלו עצמו. אלא שבעקבות הסרת הגנתה של מידת "נושא עוון" מתחוללת ענישה עפ"י מידת הדין בעוצמות רבות והענישה מתרגשת על ראשו של החוטא – מיד.

"מה אקוב לא קבה אל"

כאמור, בלי חטא, הקללה לא עושה כלום. בהתאם לכך מובן לחלוטין מדוע אמר בלעם לבלק כי אין בידו לקלל את עם ישראל, שכן "מה אקוב לא קבה א-ל ומה אזעם לא זעם ה'". בלק חיפש נקודת תורפה של חטא שפשה בעם ישראל, ולא מצא כזו. בלעם לא איתר בישראל חלק היונק ממקום שורש הנפש החוטאת וניזון

מידו של הקב"ה. "אין בשורש נשמתם רושם מהחלק הרע, ואפילו דקדוקים שה' מדקדק עם הצדיקים לא מצא שם, ומעתה, מה יועילו קללותיו וזעמו?"

"כי מראש צורים אראנו ומגבעות אשורנו"

בלק דרש על כן מבלעם שישוב ויחפש בשורשם, שמא נבט בהם ענף שיסודו בחטא קדמון כלשהו. אך בלעם השיבו כי הוא ביקש ולא מצא. בלעם הבהיר לבלק "טעם שאני אומר לא זעם ולא קבה, לא שבקשתי מהם לבד, לא כן הוא, אלא אני רואה ראש צורים". כלומר אף בדורות הקודמים – שורש נשמתם של ישראל נקי, והם חפים מחיים של חטא תאווני ומיצירת קטגורים שיבקשו את נפשם. זה פשר האמירה "כי מראש צורים אראנו". חז"ל דרשו כי "צורים" הם "האבות". בלעם הביט וראה את "ראש הצורים" שהם תרח ואבותיו, ולא ראה מקום שממנו יעורר הדינים עליהם". כלומר, בלעם הבהיר לבלק, כי אין ענף בעם ישראל שנבט משורשו של תרח.

בלעם ניסה על כן לתור אחר שורש של חטא שינבע מן האימהות. על כך נאמר "ומגבעות אשורנו". חז"ל דרשו כי "גבעות אלו האימהות". אך גם שם לא מצא בלעם דבר. אין חטא באבות ולא באימהות. בלעם יגע ולא מצא חטא שיהא שורש פורה ראש שיאפשר לקללה לחול, לא במעשי האבות, לא במעשי האימהות ולא במעשי בני ישראל. אין כלום כי לא היה כלום.

הנה כי כן, קללה וברכה אינם הפכים. הברכה מחדשת שפע שמקבל אדם לפנים משורת הדין, מעבר למה שמגיע לו, כמחווה של רצון ועשיית נחת רוח למברך. לעומת זאת, הקללה אינה יוצרת שום דבר חדש, יש מאין, ואינה עילה לעניש במקום שבו אין חטא. העניש נובעת לעולם מחטאו של האדם, אך הקללה רק הופכת את המקולל לקל ערך ומסירה את המגן שהאצילה מידת הרחמים האלוקית על חוטא. מידת "ארך אפיים" האלוקית, שמחמתה לא מוצה הדין עם החוטא, אינה ניצבת עוד לצידו לאחר שקולל, וממילא חלה מידת הדין במלוא עוצמתה ומיד. אחרי הקללה אין עוד מי שימשיך לפרנס ולכלכל את המשחית שברא החטא הנובע משורש נשמתו של המקולל. אבל, בהעדר חטא וכשאין לה' סיבה לזעום, חלה הקללה רק על ראשו של המקלל וחל הכתוב (משלי כ"ו, ב'): **"קללת חינם לא תבא".**

פרשת פנחס

הכאת הגוף ותחיית הנשמה

עילום שם שלא נשמר

בסוף הפרשה הקודמת מסופר מעשה בעילום שם.

כך נאמר (במדבר כ"ה, ו'–ט'): "והנה **איש מבני ישראל** בא ויקרב אל אחיו את המדינית לעיני משה ולעיני כל עדת בני ישראל והמה בוכים פתח אהל מועד. וירא פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן, ויקם מתוך העדה ויקח רומח בידו. **ויבא אחר איש ישראל** אל הקובה וידקור את שניהם, **את איש ישראל** ואת האשה אל קבתה, ותעצר המגפה מעל בני ישראל".

מי המוּכָּה ומי המוּכָּה? דבר זה נשאר כמוס.

ברם, בפרשה דנא הסוד מתגלה. הפרשה מספרת בשבחו של פנחס ולאחר מכן נאמר (שם, שם, י"ד–ט"ו): "ושם איש ישראל המוכה אשר הוכה את המדינית, זמרי בן סלוא, נשיא בית אב לשמעוני. ושם האישה המוכה, המדינית, כזבי בת צור, ראש אומות בית אב במדין הוא".

רש"י מבאר כי השם גוּלה כדי "להודיע שבחו של פנחס, שאע"פ שזה היה נשיא, לא מנע את עצמו מלקנא לחילול השם, לכך הודיעך הכתוב מי הוא המוכה". ברם, שאם כן, למה לא פירטו את השמות בפרשה הקודמת, בעת שסופר דבר המעשה? ואם בחרו שָׁם לשמור על פרטיות החוטא, הכיצד פירטו את שמו כאן?

יתירה מכך, מדוע ציינו את שמה של המדינית? מה נפקות לנו מה שם הגויה שאדם מישראל חטא עימה? בפרשה הקודמת לא פירטו את שמה, מדוע עשו זאת כאן?

"המוכה אשר הוכה"

"אור החיים" מוסיף ומעלה שתי תמיהות כדלהלן:

"המוכה אשר הוכה" – "למה כפל לומר 'המוכה אשר הוכה', ולא הספיק באחת מהנה"?

האם היו שתי הכאות?

"**ושם איש ישראל המוכה**" – הקדים לומר איש ישראל ואחר כך אמר המאורע "המוכה";
לעומת זאת כשהזכיר את המדינית, המוכה, נאמר: "**ושם האישה המוכה המדינית**" – הקדים המאורע ("המוכה"), ואחר כך אמר "המדינית". למה ההבדל?

"שם רשעים ירקב"

"אור החיים" מיישב את הדברים בהתאם להסברו בכמה וכמה מקומות, כי שמו של אדם מגדיר את מהותו ומבטא את שורש נשמתו. כך מצינו (במסכת יומא, דף פ"ג עמ' ב') כי רבי מאיר היה עומד על תכונות אנשים לפי שמם, וכאשר התארח באכסניה ששם בעליה היה **כידור**, לא הפקיד את כספו בידיו, שכן שמו מעיד עליו כי אדם רשע הוא ואין לתת בו אמון, שנאמר (דברים ל"ב, כ'): "**כי דור** תהפוכות המה".
הקשר הישיר בין שם האדם לבין שורש נשמתו קיים לא רק בעת מתן השם והגדרת האדם, אלא ממשיך לאורך כל חיי האדם.
"**אור החיים" בפרשתנו מחדש בהתאם לכך כי כשאדם חוטא ונפגע שורש נשמתו, הרי שלוקה גם השם המגדיר אותו. זה פשר הכתוב** (**משלי י', ז'**): "**ושם רשעים ירקב**". דבר חי שומר על טריות. דבר מת סובל מרקב. מקור הנביעה של החיים הוא הקב"ה. על כן, דבקות בקב"ה משפיעה חיים ואילו חטא יוצר מרחק וחיץ מהקב"ה מקור החיים. על כן, אמרו חז"ל (במסכת ברכות, דף י"ח, עמ' ב'): "הרשעים בחייהם קרויים מתים".
"אור החיים" מבאר, "והטעם הוא, לפי שכח הרע שהוא בחינת המת דבוק בהם".
נמצאנו למדים כי:

א. החטא מביא עימו מוות ויוצר רקב בנפשו של החוטא;
ב. שורש הנשמה קשור בכל עת בשמו של האדם.
ג. רקב בשורש הנשמה מביא על כן גם לרקב בשם של החוטא.
ד. "שם רשעים ירקב" (שר"י) – בדומה לשורש נשמתם.

חומרת החטא של הבועל ארמית

חומרה יתירה טמונה בחטא של בעילת גויה. חז"ל רואים בה פגיעה בקדושת ישראל. לא לחינם נקבע הכלל כי "הבועל ארמית, קנאים פוגעים בו". כלל זה לא נאמר על עבירות אחרות. הסיבה לחומרה היתירה, נעוצה בכך, שבחטא זה טמונה עזיבת כלל ישראל, שהרי החוטא נותן מזרעו לעם זר. אין הוא חושש מכך שעלול להיוולד לו ילד, שאימו לא יהודייה וממילא יהיה גוי, בן עם זר.

במסכת עירובין, דף י"ט, עמ' א' מצינו, כי כל יהודי שנידון בגיהנום בא אברהם אבינו ומוציא אותו משם בתום י"ב חודש "מלבד ישראל שבא על הגויה שנמשכת ערלתו ואין אברהם מכיר אותו". הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה, פרק י"ב, הלכה ז' כתב "עוון זה אע"פ שאין בו מיתת בית דין אל יהי קל בעיניך, אלא יש בו הפסד שאין בכל העריות כמותו, שהבן מן הערווה בנו הוא לכל דבר ובכלל ישראל נחשב אע"פ שהוא ממזר, ואילו בן מן הגויה אינו בנו".

גברא קטילא קטל

"אור החיים" מבאר, כי מי שבעל ארמית השחית את נפשו, וממילא נמצא כי זמרי היה "מוכה מכת מות, קודם שהרגו פנחס". כלומר, שורש נשמתו כבר מת בחייו, וכבה בו האור האלוקי המחייה את נשמתו.

בהתאם לכך מובן פשר הכתוב "ושם איש ישראל המוכה אשר הוכה את המדינית", כי אכן שתי הכאות היו כאן. הכאה אחת הייתה של פנחס, שהרג את הגוף. אך קדמה לה הכאה של הנפש, שאותה היכה זמרי את עצמו בחטאו.

ובלשון "אור החיים": "מעת אשר געל נפשו ובא עליה – הוכה מכת נפש הישראלית, שהיא כינוי נפש קדושה הנקראת ישראל".

יש אפוא לפרש את הפסוק כך:

"**המוכה**" – "פירוש שהיכהו פנחס";

"**אשר הוכה את המדינית**" – "היא הכאת הנפש. לפי ששכב אותה – הוכה בנפשו".

"**אשר הוכה**" – "פירוש שכבר הוכה".

"**את המדינית**" – "פירוש להיותו אתה".

משום כך ציין הכתוב "**ושם איש ישראל**".

- המילה "איש" מציינת אדם רם מעלה.
- ההכאה היא ב"**שם** איש ישראל", כי בחטאו היכה זמרי את נפשו שלו, לבל תהיה קשורה עוד בשורשה לעם ישראל. השם מבטא את שורש נשמתו של האדם. מכה זו בשורש הנשמה – פגעה אפוא "בשם איש ישראל".

הכאת השם

בהתאם לכך מבאר "אור החיים" כי הכתוב הזכיר את השם של זמרי, כי הוא זה שהוכה ע"י מעשה החטא. שם זה התאחד עם שמה של המדינית ומבטא כמוה, מי שניתק את שורש נשמתו מעם ישראל, ובכך גזר עצמו לרקב ולמיתה.

שמו בישראל הוכה בעת שחטא בחטא העוקר את שורש נשמתו מישראל, שהרי השם ושורש הנשמה קשורים זה בזה. על כן, אצל זמרי הקדים הכתוב לומר "איש ישראל" קודם שנאמר כי הוא הוכה, שכן רצה הכתוב ללמדנו כי ההכאה חלה גם על השם של האדם "לומר שההכאה באה לו גם בשם איש ישראל שהיא ענף הקדושה".

לעומת זאת, ביחס למדינית הוזכרה רק הכאה אחת, שהרי לא הוכה הקשר של נשמתה לעם ישראל, בהעדר קשר כזה מלכתחילה.

משום כך, ביחס למדינית לא הקדים הכתוב את השם להכאה, שהרי ההכאה היא רק לגוף ולא לשם. אי אפשר להכות שם של מדינית "כי בחייה קרויה מתה ושמה מוכה ועומד כרשום בתיבת מדינית, וכבר כתבנו בכמה מקומות (ראה דברינו בפרק המוקדש לשמיני עצרת) כי שֵׁם עכו"ם הוא שֵׁם הקליפות, שכולן הם בחינות המיתה".

שלא יידח ממנו נידח

ברם, "אור החיים" בביאורו מבצע בנקודה זו תפנית ואינו מותיר את זמרי בן סלוא מחוץ לכלל ישראל (כפי שראינו גם בסוף הביאור בפרשת קרח לעיל). "אור החיים" מבהיר כי אצל איש ישראל החטא הוא נפילה רגעית ולא מצב קבוע, והשורש אינו מתנתק אלא שב למקורו.

"עוד יתבאר על זה הדרך על פי מה שקדם לנו מדברי המקובלים, שלא ידח נידח מכל ניצוצות הקדושה, וכולם יזכו לבסוף לשוב למקום שממנו באו, והגם שיריע איש ישראל, אף יצריח נפשו, סוף כל סוף יחזור לשורשו".

הווי אומר כי שורש הנשמה שב למקורו וישראל "אף על פי שחטא – ישראל הוא". בהתאם לעיקרון זה, מבאר "אור החיים", כי לא זו בלבד שפנחס היכה רק את הגוף ולא היכה את הנפש של זמרי, אלא שאדרבה, עם הכאת הגוף – הציל פנחס את הנפש וזו שבה לצור מחצבתה.

לפי הסבר זה, זמרי כונה בשמו בפרשה זו כי הוא זכה בו מחדש.

בעת החטא, שתואר בפרשה הקודמת, צוין החוטא בעילום שם, מכיוון שזמרי איבד את שמו בישראל כתוצאה מן החטא. לעומת זאת, בפרשה דנא החוטא נזכר בשמו, שכן אחרי שפנחס היכה את גופו, חזר זמרי אל שורש נשמתו ואל שמו בישראל.

ובלשון "אור החיים": "אחר מעשה, בשם ישראל יכונה, הא למדת שלא נעקר משורשו".

בהתאם לכך יש לבאר את הכתובים כך:
"**המוכה**" – "פירוש שהיכה פנחס, מודיעך הכתוב שלא הוכה באבדון נפשו, אלא..."
"**אשר הוכה את המדינית**" – ..."פירוש אותו החלק הרע שנדבק בו מאת המדינית שיתכנה אליו שם הכאה, הוא שהוכה ומת באמצעות הכאת פנחס. הא למדת שיצא (חדל) הפסדו מה שהפסיד בעבירה, נפרע ממנו העוון בהכאתו של פנחס שהרגו ומיתתו כפרתו".
נמצא כי בכך שפנחס היכה את גופו של זמרי, הוא החייה את נפשו והשיב לו את שמו בישראל.

משהוכה הגוף שבה הנפש לשורש קדושתה כבתחילה

שמא תשאל, מה הואילה הכאת הגוף, להצלת שורשה של הנפש?
על כך משיב "אור החיים", כי חטא עלול להיות פנימי ולהשחית את המהות, אך חטא גם עשוי להיות חיצוני ושטחי ולא להשאיר רושם בנפש.
כך למשל מצינו ברמב"ם (בהלכות גירושין, פרק ב' הלכה כ') שפסק כי אדם החייב על פי דין לתת גט לאשתו ומסרב לגרש, בית דין מכים אותו עד שיאמר רוצה אני. על הלכה זו תמה הרמב"ם, הן גט חייב להיות מעשה רצוני של האדם, וגט שניתן בכפייה ("גט המעושה") אינו תקף. אם כן כיצד לא בטל גט זה, שניתן בכפייה? האם ניתן להשיג רצון בדרכי כפייה? הן המונח "רצון כפוי" הוא דבר הסותר את עצמו בהגדרה, שהרי אם הוא כפוי אינו רצון? מה מועילה אפוא אמירת "רוצה אני" שהושגה בכוח הזרוע? תשובתו של הרמב"ם היא:

> "מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו, אין זה אנוס. אלא, הוא אנס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל, רוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו. וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו".

מדברי הרמב"ם עולה אפוא כי יש באדם רצון חיצוני המשקף את תשוקותיו בשעת מעשה, אך בה בעת יש בו רצון פנימי יותר (אלוקי) המשקף את נשמתו העורגת לעשות את רצון בוראה והוא המשקף את מהותו האמיתית הנובטת ברגע שלאחר מעשה, כאשר שקטים גלי היצר הגואים באדם וים הרגשות נח מזעפו. הווי אומר, כי ברגע שאחרי סערת היצרים, אדם חוזר לרצונו האמיתי והקדוש, וממילא משהוכה הגוף והשתחררה הנפש מכבליה, הרי שהיא שבה אל שורש קדושתה.

בהתאם לכך מבאר "אור החיים" כי זמרי "לא הוכה בנפשו אלא כשהיה עמה. אבל אחר שנבדל ממנה לא נשאר בו רושם החטא, כי הוא נבדל במיתה ומיתתו טהרה נפשו. בזה נתן טעם למה קראו 'איש ישראל', כי אחר הריגה 'בשם ישראל' יכונה. זה כתבתי אם אפשר".

שאול בן הכנענית הוא זמרי בן סלוא

"אור החיים" על במדבר, פרק כ"ו פסוק י"ג מוסיף לביאורו זה נופך מרהיב נוסף, ומביא את דברי חז"ל (במסכת סנהדרין, דף פ"ב עמ' ב') כי זמרי בן סלוא הוא שאול בן הכנענית, שנמנה על משפחות שבט שמעון. "אור החיים" תמה שם, מדוע הזכירה התורה את שמו של האיש החוטא הזה, בעת שפירטה את שמות בני ישראל? הן התורה אינה ספר יוחסין, או מפקד אוכלוסין גרידא, ושמות נזכרים בתורה רק כשהם מציינים מהות קדושה השואבת מקדושת ישראל. לעומת זאת, לגבי חוטאים דרשו חז"ל (במסכת יומא, דף ל"ח עמ' ב') את הפסוק (משלי י', ז'): "ושם רשעים ירקב" ולמדו ממנו, כי לא מזכירים רשעים בשמם. מדוע אפוא נזכר שאול בן הכנענית בשמו, מאחר שהוא זמרי בן סלוא?

הקושי הוא אף הרבה מעבר לכך. רש"י על במדבר כ"ו, ה' מבאר, כי הוסיפו את שם ה' לכל בית אב. כך למשל, לבני משפחת "חנוך" הוסיפו אותיות ה' ו–י' וקראו להם "משפחת **ה**חנוכי". הוספה זו נעשתה "לפי שהיו האומות מבזים אותם ואומרים: מה אלו מתייחסים על שבטיהם? סבורים הם שלא שלטו המצריים באימותיהם? אם בגופם היו מושלים, קל וחומר בנשותיהם. לפיכך, הטיל הקב"ה שמו עליהם. ה"א מצד זה ויו"ד מצד זה. לומר: "מעיד אני עליהם שהם בני אבותיהם". וזהו שמפורש ע"י דוד (תהלים קכ"ב, ד'): "שבטי יה עדות לישראל". השם הזה מעיד עליהם לשבטיהם".

אם כן, כיצד נמנה עליהם גם שמו של זמרי, שלא שמר על קדושת ישראל? "למה מייחס ה' שמו על משפחתו"?

שאול – מלשון השאלה שחוזרת בעינה

תשובתו של "אור החיים" היא, כי שמו של זמרי נמנה עם שמות בני ישראל והקב"ה הוסיף את אותיות שמו ה', ו–י' ו"החתים שמו עליו", שכן זמרי לא הכתים את שורש נשמתו מעבר לרגע אחד, בשעה שחטא. אבל, החטא לא הותיר בו רושם בל יימחה, ומיד לאחר שהיכה פנחס את גופו, שבה נפשו לקדושת ישראל שלה.

"וכן משמע מדברי חז"ל (במסכת סנהדרין, דף פ"ב עמ' ב'): "שאול – על שהשאיל עצמו לדבר עבירה, וידוע הוא דין **השאלה שחוזרת בעינה**".
כלומר, בהשאלה, בניגוד להלוואה, מחזירים את החפץ המושאל בעצמו, כפי שהיה. השאלה, בניגוד למכירה, היא בהגדרה, דבר זמני. דבר מושאל לא עוזב את כור מחצבתו ושב למקורו.
אצל איש מישראל, חטא הוא השאלה גרידא. הגוף שואל את הנשמה לזמן קצר ובתום ההשאלה שבה הנשמה לכור מחצבתה כשהייתה.
לגבי אדם מישראל, ואף ישראל שחטא, יש לומר: "אלוקיי, נשמה שנתת בי – טהורה היא".

הנה כי כן, חטא הוא התרחקות מהקב"ה שהוא מקור החיים ועלול לפגוע בשורש הנשמה.
שמו של אדם קשור לשורש נשמתו בכל עת. על כן, מי שפגם בשורש נשמתו – פוגע גם בשמו ו"שם רשעים ירקב".
פנחס פגע בגופו של זמרי. אך זמרי עצמו היכה בנפשו בעת שחטא ופגע ב"שם איש מישראל". זמרי השווה את שמו לשמה של המדינית, רחוק משמות עם ישראל.
אבל, לעיתים החטא אינו עוקר את שורש הנשמה ואינו מותיר בה רושם עמוק. זמרי הוא שאול בן הכנענית. יש מקרים שבהם הגוף לא קונה את הנשמה אלא רק שואל אותה לזמן קצר, בלא לקנות בה קניין הגוף. עִם שוך כוחו של הגוף שבה הנשמה לשורשה ולקדושתה. הכאת הגוף הביאה לתחיית הנשמה. נמצא כי פנחס הציל את זמרי כשהיכה את גופו. בעוד שבפרשה הקודמת הוא היה איש בעילום שם, הרי שלאחר הכאת גופו, הוא חזר להיות חלק מכלל ישראל שיש להם חלק לעולם הבא ושבהם לכל איש יש שם.

פרשת מטות

תיעוב גורמי החטא כדרך לתשובה מן היסוד

בחירת אנשים לצאת ללחום במדין

לאחר שבני ישראל חטאו עם בנות מדין ונפלו מהם עשרים וארבע אלף איש במגפה, ציווה ה׳ את משה (במדבר ל״א, א׳–ב׳): ״וידבר ה׳ אל משה לאמור. נקום נקמת בני ישראל מאת המדינים, אחר תאסף אל עמיך״. בעקבות ציווי זה פנה משה אל העם כדי לאסוף אנשים שיֵצאו להילחם במדינים ונאמר (שם, ג׳–ד׳): ״וידבר משה אל העם לאמור החלצו מאתכם אנשים לצבא, ויהיו על מדין לתת נקמת ה׳ במדין. אלף לַמַטה אלף למטה, לכל מטות ישראל תשלחו לצבא״.

״אור החיים״ מעלה ביחס לכך מספר תמיהות חמורות:

״**וידבר משה אל העם לאמור**״ – מה פשר המילה לאמור? האם צריכים בני ישראל השומעים את דבר משה, למסור את הדברים למישהו נוסף?

״**החלצו מאיתכם אנשים לצבא**״ – בחירת יוצאי המלחמה נעשית ע״י העם בעצמו. ברם, בגמרא (במסכת בבא בתרא, דף כ״ד עמ׳ ב׳) מצינו ״קדירא דבי שותפי לא חמימה ולא קרירה״. כלומר, מטלה המוטלת על כמה אנשים אינה נעשית כדבעי, שכן כל אחד נוטה להסתמך על חברו ואינו חש אחראי לתוצאה. אם כן, כאשר אומרים לקהל כי יפרישו מתוכם יוצאי צבא, הרי שהמלאכה לא תיעשה כדבעי וכל אחד יסמוך על רעהו. אם רוצים שייצאו למלחמה אנשים ראויים, היה צריך לקבוע ״גיוס חובה״ ושהמיון ייעשה ע״י מי שיוצא בראש הצבא. מדוע לא נקבע אם כן, כי פנחס שיצא בראש הצבא להילחם במדין, הוא שיעשה בחירה זו, כפי שנעשה במלחמת עמלק שבה אמר משה ליהושע (שמות י״ז, ט׳): ״בחר לנו אנשים וצא הילחם בעמלק״.

״**ויהיו על מדין**״ – מה פירוש ״**על** מדין״? ״היה לו לומר וילחמו **ב**מדין כפי שנאמר (שם) ״הילחם **ב**עמלק״.

״**לתת נקמת ה׳ במדין**״ – ה׳ אמר למשה: ״נקום נקמת **בני ישראל** מאת המדינים״, והוא אמר ״נקמת ה׳״. ״למה שינה משה מדבר ה׳ אליו? היה צריך לדייק מאמר ה׳״.

"**אלף לַמַטה**" – "למה לא שלח כל העם לעשות נקמה בגוים הרשעים, ועל מי סמך לשלוח אנשים מועטים, שנים עשר אלף, ללחום בעם רב"?

הציווי לעקור את הצורר מן השורש

בפרשה דנא מצווה משה לצאת ולהילחם במדין. אבל כבר בפרשת פנחס, מיד לאחר תיאור החטא, מצינו ציווי לשנוא את מדין ולהכותם. כך נאמר שם (במדבר כ"ה, ט"ז–י"ח): "וידבר ה' אל משה לאמור. צרור את המדינים, והכיתם אותם. כי צוררים הם לכם בנכליהם אשר נכלו לכם על דבר פעור, ועל דבר כזבי בת נשיא מדין אחותם המוכה ביום המגפה על דבר פעור".

על כך תמה "אור החיים" שם:

א. "**צרור את המדינים**" – "צריך לדעת למה כפל צרור והכיתם". מדוע נכפלו הדברים הן בפרשת פנחס והן בפרשת מטות? ובכלל "למה ציווה ה' מצוה זו שלא בזמנה"? הן הציווי בפרשת פנחס הוא לכאורה מוקדם מדי, כי מצינו שאחר כך הוצרך ה' לצוות ולומר (במדבר ל"א, ב'): "נקום נקמת בני ישראל מאת המדינים, הא למדת כי מאמר זה לא היה בזמן הנקמה".

ב. חז"ל מיישבים תמיהה זו (במדבר רבה כ"א, ו') כי הציווי "צרור את המדינים" בפרשת פנחס בא לחדש חיוב לעקור אותם מן השורש. בעוד, שביחס לכל אומה אחרת ציווה ה' (דברים כ', י"ט) "כי תצור אל עיר...לא תשחית את עצה", שונה הדבר ביחס למדין. "זו אומה קלה ובזויה" ויש להשחית גם את עצה. ברם, "אור החיים" תמה על דברי חז"ל, כי המונח "צרור" מלמד על חיוב לעקירת העצים, שהרי נקמה גדולה יותר במדין הייתה אילו היו העצים נשארים ובני ישראל היו מתענגים על פירותיהם לעיני המדינים. במקרה זה היו עיניהם רואות וכלות. מדוע נקבעה אפוא במקרה זה חובה לשרש גם את העצים?

ג. "**כי צוררים הם לכם בנכליהם**" – למה הוצרך לנתינת טעם?

נקמת דם כתיקון לחטא

פרשת המלחמה במדין כוללת ציווי שהוא לכאורה זר לעם ישראל: לשנוא ולנקום נקמת דם. הכיצד ניתן להבין את פשרו של הציווי להרוג נפשות כדי לנקום? איזה ערך משרת הדבר? הרי את מי שאיבדנו – הנקמה הזו לא תשיב. מה משיגים אם כן באמצעות נקמה זו?

"אור החיים" מבאר כי תכלית הנקמה חרגה מהריגת המדינים המחטיאים ונועדה – לתקן את **ישראל** עצמם מחטאם. הכיצד מתקנים את חטא העריות עם בנות מדין ע"י נקמת דם?

חטא נוטע נטייה לחזור אליו ותשובה תלויה בעקירת הנטייה

"אור החיים" עומד בהקשר זה על נקודה עמוקה מאוד בנפש האדם ומבאר כך:

א. חטא מסאב, אף אם הוא נבע מנפילה שאירעה בשוגג או באונס – מכיוון שמי שטעם טעמו של חטא, החדיר אל תוכו נטייה לחזור ולחטוא כדי לחוש טעם עֵרֶב זה בשנית.

ב. יצרו של האדם חזק ממנו. הדרך של אדם להימלט מחטא היא ע"י כך שכלל לא ייכנס לזירת עימות עם יצרו (כפי שפירטנו לעיל בביאור "אור החיים" לפרשת "קדושים").

ג. מי שטעם טעמו של חטא נכנס לזירת עימות עם יצרו, שכן נפשו צריכה להתמודד עם הנטייה הטבעית שלו לנסות ולחוות שוב מה שהסב לו עונג פיסי.

ד. כל עוד שהנטייה הטבעית הזאת נטועה בליבו של אדם, הוא מועד לחטוא. היצר חזק ממנו. לכן, גם אם יתגבר שוב ושוב על יצרו, הדבר משול לניסיון לדרוך קפיץ, שברור כי בנקודת החולשה הראשונה יחזור למקומו ובעוצמה.

ה. מה אם כן יעשה האדם כדי לצאת מן הסיאוב שניטע בו ע"י טעימת טעמו של החטא?

ו. עליו להיפרד מתאוות הדבר ומתשוקתו אליו. כלומר, לא די בכך שיתגבר על התאווה, אלא עליו לעקור אותה מליבו לחלוטין, כך שתחדל למשוך אותו כלל.

ז. כך מצינו הלכה פסוקה (בשולחן ערוך, חושן משפט, סימן ל"ד, סעיף ל') כי מהמר המשחק בקובייה, שטעם טעמם הערב של רווחים הבאים בנקל, פסול לעדות. ואימתי יחזור לכשרותו? לאחר שישבור את הקוביות, עד כדי כך שלא ישחק אפילו בחינם.

ח. אבל, איך עושים את זה? איך עוקרים תאווה שניטעה באדם?

תיעוב כל מה שמזכיר את החטא כדרך לשרש את הנטייה אליו

המדינים החטיאו את בני ישראל והם טעמו את "עריבות הזנות". היו מהם שטעמו טעם זה במעשה, והיו שחטאו במחשבה. בנות מדין גרמו לכך שבני ישראל לא רק חטאו אלא "נדבקו בפעור", שנאמר (במדבר כ"ה, ג'): "ויצמד ישראל לבעל פעור", ואמרו חז"ל (במדבר רבה כ', כ"ג): "שנעשו כצמיד". נוצרה דבקות נפשית וחמדה פנימית.

כדי לנקות אותם מן העוון, מתו במגפה כל הנצמדים לבעל פעור, שנאמר (דברים ד', ג'): "כי כל האיש אשר הלך אחרי בעל פעור השמידו ה' אלהיך מקרבך". אבל, מלבד מי שחטא בפועל והושמד, היו עוד אנשים שטעמו טעם של חטא במחשבתם. "אור החיים" על במדבר ל"א, ב' מבאר עוד, כי מלבד אלו שמתו במגפה היו כאלה שניצלו בנס עם הפסקת המגפה. נשאלה השאלה איך משרשים את החטא הזה מקרבם?

התשובה היא – ע"י **שנאת** החטא!

אהבה ושנאה, תשוקה וגועל, הם תרתי דסתרי. אם אדם שונא את מי שהחטיא אותו ומתעב כל דבר שגרם לו לחוש עונג מסואב, הרי שהוא לא רק נמנע מן החטא, אלא עוקר את שורשיו לחלוטין. במקרה זה דומה הוא למי ששיחק בקובייה ועתה שובר את כלי המשחק ומתעב את כל הסיטואציה של החטא. בדרך זו החוטא יוצא מזירת ההתמודדות עם יצריו וחוזר לתומתו.

שונאים את מדין כדי לתעב מה שהטעים טעם חטא

בהתאם לרעיון זה נמצא, כי כאשר בני ישראל צריכים להתמודד עם תאוות שניטעו בהם ע"י בנות מדין, הם הצטוו לתעב את מי שגרמו להם לחטוא, כדרך לשרש מליבם את הנטייה לְעָרֵב, שממנו טעמו. הרעיון הוא שאם ייתקלו שוב בזירת חטא שכזו, לא תהיה להם אסוציאציה של עונג, אלא אסוציאציה של קבס, גועל, מיאוס, שנאה יוקדת ותיעוב.

זה פשר העצה של הקב"ה לחוטאים, לצרור ולשנוא את המדינים: "הכוונה בזה להקדים לשנוא את המחטיאים, גם להתעיב הערֵב והטוב הבא מהם".

משרשים כל עץ כדי להתרחק מכל אסוציאציה

"אור החיים" מבאר כי מידה זו, של תיעוב מי שגרם לחטא, כדרך להתנער מטעמו של חטא, היא "מדה סגולית לחפץ בחיים, ובזה יתכפר עוון הקודם במחשבת עבודה זרה, גם בארס תאוות הניאוף, ולא יהיה בהם נגף, והוא מאמר הכתוב: 'צרור את המדינים' – פירוש יהיו לכם בגדר צר ואויב לשנאתם, ולשנוא כל הערב מהם, להשחית עצם ולקלקל מעיינותיהם. זה תמורת מה שהתאוו להם. וזהו אחד מתיקוני התשובה".

"אור החיים" מבאר בהתאם לכך את הסיבה שה' ציווה להשמיד כל עץ של המדינים. הציווי הוא "לאבד כל עץ נחמד, וכל מעיין מתוק וכל טוב הבא מהם, על אשר גרמו לעשות רע". אכן, הנקמה בגויים עזה יותר כשהם רואים כיצד ישראל

אוכלים מפירות העץ שלהם לעיניהם. אבל, בנקמת ה' במדין המטרה אינה להכאיב לחוטא, אלא להפכו לזר, שנוא, משוקץ ומתועב. לכן, כל מה שקשור במדין, לרבות עציהם ופרותיהם – נתעבים הם.

השנאה קודמת למלחמה

הפסוק מצווה לצרור את מדין. לא כעילה למלחמה חד פעמית, כמו נקם שבא על סיפוקו אחרי קרב, אלא כתופעה מתמשכת, פנימית, של שנאה יוקדת בין הפכים המתעבים זה את זה ואינם חפצים בשום ממשק הדדי לעולם. על כן, אף בטרם שתגיע שעת הלחימה במדין, ציווה הכתוב לשנוא את מדין "פירוש שיגבירו בהם את השנאה עד גדר שיהיה נקבע בהם טבע הצרירות". הציווי של "והכיתם" מתייחס לשיאו של תהליך, שבינתיים רק החל ואשר יבשיל ויגיע בהמשך. "ואמר 'והכיתם אותם' – פירוש תחכו ליום נקם שתכו אותם".

הסבר הכתובים כמין חומר

"אור החיים" מבאר את הפסוקים, בהתאם לרעיון נפלא זה, דבר דבור על אופניו: **בחירת האנשים** – המלחמה היא ממשק עם מי שגרם את החטא. לחוטא קשה מאוד ללחום במחטיא. במלחמה זו בין חוטא למחטיא נמצא כי הם שוב נפגשים ויצר החטא ניצת ומרים את ראשו. על כן, מן ההכרח לשלוח למלחמה זו מי שמדין לא עורר בו כל רושם פנימי, אף לא במחשבתו הכמוסה ביותר. ממילא ברור, כי אי אפשר לצוות על המנהיג לבחור אנשים שייצאו לקרב, שהרי הקריטריון לבחירה אינו צדקתו הכללית של הלוחם, אלא נקיות המחשבה שלו בעת המפגש במדין, והכלל הוא כי רק (משלי י"ד, י'): "לב יודע מרת נפשו". משום כך לא רצה משה לצוות על מי שניצב בראש המחנה "לבחור לוחמים, שהרי מי יודע מיהם האנשים אשר לא חשבו מחשבות אוון ולא טעו במכשול אומה זו"? על כן, משה יעץ ואמר להם "שיֵחלצו מהעדה, פירוש הם מעצמם, כל מי שיודע עצמו שהוא בר לבב ונקי כפיים יימסר לחשבון האלף למטה".

"**לאמור**" – ה' אמר לבני ישראל כי יבחרו מתוך עצמם אנשים בהתאם לדיבור פנימי בליבם, שהוא "מאמר הנעלם" בעניין נקיותם מחטא מדין, שכל אחד מהיוצאים לצבא יבחין בעצמו אם הוא נקי ובר".

"**ויהיו על מדין**" – במלחמת ישראל במדין יש כאמור מעשה של התנקות. המלחמה היא בחטא ובגורמיו ומטרתה לתת ביטוי לתיעוב החטא ולכל הגורם לו. כאשר הרוח נלחמת בגוף, הרי ש"בחינת הקדושה היא יסוד העליה, ובחינת הקליפה היא

סוד הירידה. כשאדם חוטא ונדבק בו חלק הרע תפעיל בו טבעה ויסודה להשפילו". הדברים פורטו לעיל ב"פרשת נשא". שם עמדנו על כך שהחוטא לוקה בחוסר ביטחון עצמי, בשפלות הרוח ובדיכאון, ואילו מי ששומר על רמתו המוסרית חש בביטחון עצמי ובשמחה פנימית. במלחמה עם מדין יש אפוא עליונות למי שהוא נקי מחטא. על כן, נאמר "ויהיו **על** מדין" – "פירוש שלא יהיה בהם מהטומאה הנובעת מהשוואתם למדין, אלא יהיו בגדר הטוב שעומדים **למעלה**".

"**לתת נקמת ה'**" – נקמה אנושית היא על אובדן פיסי. תחושה זו מגיעה על סיפוקה כאשר האדם ממצה אותה. אבל, מטרת מלחמת מדין לא הייתה לנקום את האובדן הפיסי של בני ישראל עצמם, אלא לשרש את מה שגרם להם הממשק עם מדין, כלומר – החטא. זוהי אפוא מלחמת ה', שיסודה רוחני, ומטרתה שבני ישראל יתעבו את מי שגרם להם לחטוא, וישרישו בקרבם רגש עז, מתמיד ובר קיימא, של דחייה פנימית כלפי גורמי החטא, כך שלא יעורר בליבם רגש של דבר עֵרֶב שעורגים אליו אלא של דבר מגעיל שמתעבים אותו. מלחמה זו רוחנית היא, ויש להגדירה **כנקמת ה'** בחטא, ולא כנקמת האדם באובדנו.

הנה כי כן, המלחמה במדין, שהחטיאו את ישראל, אינה תחושת נקמה, שיכולה לבוא על סיפוקה ויש לה מיצוי. אין זו בקשת נקמה על אובדן פיסי של בני האדם שמתו במגפה. זו נקמת ה' מחמת אובדן חמור של תמימות שאבדה עם טעמו של חטא. תחושת נקמה זו מושרשת בנפש לעולמי עד.

"אור החיים" מלמדנו כאן דרך חדשה של אדם לשוב בתשובה. כאשר יש לאדם נטייה טבעית לחטוא לא די להתמודד ע"י התגברות עליה. הדרך היא לשרש נטייה זו, כך שהאדם לא יערוג אליה מלכתחילה. כיצד יעשה כן, לאחר שטעם את טעמו של חטא? ע"י כך שיתעב את החטא!

עליו לפתח שנאה יוקדת כלפי מה שהחטיא אותו, וכך יימצא כי אם ייתקל שוב בזירת חטא שכזו, לא תהיה בו תחושת עונג שירצה לשחזר, אלא תעלה בו תחושת קבס, גועל, מיאוס, שנאה יוקדת ותיעוב. זוהי "מדה סגולית לחפץ בחיים".

פרשת מסעי

"ישושום מדבר וציה"

"אלה מסעי"– למעט מה?

הכתוב מונה ומפרט את מ"ב (42) המסעות של בני ישראל במדבר, ונאמר (במדבר ל"ג, א'): "אלה מסעי בני ישראל אשר יצאו מארץ מצרים לצבאותם, ביד משה ואהרן".

ככלל, המילה "אלה" משמעה "**רק אלה**" ולא זולתם. הדבר משול למילה "זה" (רק בלשון רבים), שבה אדם מורה באצבעו על משהו מסוים המצוי לפניו. על כן, אמרו חז"ל (שמות רבה א, ב') כי כל מקום שנאמר "אלה" – זהו מיעוט, בבחינת "**אלה**" ולא אחרים. על כן, ביחס לפסוק דנא "אור החיים" מקשה, מה בא הכתוב למעט במקרה זה, הן לא היו כל מסעות זולת מ"ב מסעות אלו?

מדוע נמנו המסעות ולא החניות

"אור החיים" מוסיף ומקשה, מדוע התמקד הכתוב במסעות ולא בחניות? התמיהה מתעצמת עת שמעיינים בדברי חז"ל (במדרש תנחומא, מסעי ג'), המבאר מדוע פירט הכתוב את מסעי בני ישראל: "משל למה הדבר דומה, למלך שהיה בנו חולה. הוליכו למקום אחר לרפא אותו. כיון שהיו חוזרים התחיל אביו מונה את כל המסעות ואומר לו: כאן ישנו, כאן התקררת, כאן חשת בראשך. כך אמר הקב"ה למשה, מנה את כל המקומות היכן הכעיסוני". לפי מדרש זה נמצא, כי כל מקום הוזכר מחמת מאורע שאירע בו. מאורע זה התרחש, מטבע הדברים, בעת החניה והשהייה באותו מקום ולא בעת הנסיעה ועזיבת המקום. אם כן, היה על הכתוב להתמקד בחניות ובמה שאירע במהלכן, ולא במסעות שאירעו בין חניה לחניה?

מה פשרו של שכר למדבר

המדרש האמור מביא טעם נוסף לכך שהכתוב מנה את מסעות של בני ישראל, ולפיו הכתוב מנה מקומות במדבר סיני שאירחו את בני ישראל והכילו אותם.

משום כך אומרים חז"ל "יזכו מקומות אלו ויקבלו שכר לעתיד לבא". כך נאמר (ישעיה ל"ה, א'): "ישושום מדבר וציה, ותגל ערבה ותפרח כחבצלת". המדבר יהפוך למקום ישוב, שנאמר (שם, מ"א, י"ח): "אשים מדבר לאגם מים וארץ ציה למוצאי מים". עכשיו אין אילנות במדבר ובעתיד יגדלו שם אילנות, שנאמר (שם, שם י"ט): "אתן במדבר ארז, שטה והדס ועץ שמן, אשים בערבה ברוש, תדהר ותאשור יחדו". עכשיו אין דרך במדבר, כולו חול והשיירה אינה מהלכת אלא בלילה לאור הכוכבים. בעתיד תהיה שם דרך, שנאמר (שם מ"ג, י"ט): "אשים במדבר דרך", ונאמר (שם ל"ה, ח'): "והיה שם מסלול ודרך ודרך הקודש יקרא לה".

דברי המדרש הללו תמוהים הם לכאורה, שכן מה פשר הדבר כי המדבר קיבל את בני ישראל ואירח אותם? לכאורה המדבר הוא מקום במרחב, שאין לו כל השפעה על המאורעות המתרחשים בו.

כמו כן, לא ברור מה פשר השכר הניתן למדבר בכך שמיישבים אותו? האם המקום אינו דבר סביל, אדיש וחסר נפקות למה שמעליו, יישוב או מדבר צחיח?

המסע במדבר ככיבוש של ממלכת הרוע

"אור החיים" מבאר כי למסעות במדבר הייתה תכלית, ואין אלו נקודות ציון גרידא.

לא במקרה נמצא כי הדרך ממצרים לארץ ישראל עוברת במדבר. יש משמעות עצומה לדברים.

דרך הילוכו של "אור החיים" בביאורו היא זו:

א. הקב"ה הוא מקור החיים.

ב. המדבר הוא מקום נעדר חיים. המדבר הוא ממלכת המוות.

ג. המדבר הוא אפוא ממלכת הסטרא אחרא – הצד האחר והאפל של ההוויה, שיש בה תנגודת לקדושת הבורא ולחיים הזורמים מאורו.

ד. נורא הוא המדבר ושולטת בו רוח הטומאה, שהיא הנחש הקדמון. בזוהר, חלק ב', דף רל"ז, עמ' א' "והמדבר הוא ממלכת השטן" (סמא"ל). ומדבר "הותקן לרוח הטמאה, לתת לה מקום לשלוט. רוח הטומאה מצאה לה מקום במדבר שהוא חרֵב מהכול, כמו שנאמר (דברים ח', ט"ו): "המוליכך במדבר הגדול והנורא, נחש שרף ועקרב", שמשם הוא השלטון של רוח הטומאה".

ה. הולכת בני ישראל במדבר נועדה אפוא להיכנס לליבה של ממלכת המוות של השטן ולהפריח את השממה, במובן הרוחני.

ו. כל דבר חי רק מכוח דבר ה' המהווה אותו. ניצוץ אלוקי המהווה דבר טמא שבוי בקליפתו ומצפה להיגאל. עמדנו על כך בפרשת וארא וציינו, כי הקב"ה "מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית". מעשה הבריאה לא היה חד פעמי וכל דבר בעולם נברא וממשיך להתקיים מכוח דבר ה'. הוויה זו של דבר ה' הממשיכה להוות ולקיים כל דבר בעולמנו היא ניצוץ של קדושה המצוי בתוככי כל הוויה גשמית. בתיקוני הזוהר (תיקון ס"ט, דף קט"ז עמ' ב') מצינו כי דבר ה' מקיים אפילו את ה"סטרא אחרא" (הצד האחר וההופכי לקדושה).

ז. כאשר דבר ה' מקיים דבר טמא, הרי שהניצוץ האלוקי שבוי כביכול, בתוך קליפה. האדם מצווה על כן "ואתה תמשול בו" – כלומר, "לברר" ולשלוף את הניצוץ הקדוש מתוך הקליפה הטמאה ולתת לו משמעות טהורה.

ח. אדם משרה קדושה בעולם, עת שהוא מעניק לאותה מציאות שבויה משמעות קדושה ומסייע להוויה האלוקית להשתחרר ממצב שבו ניצוץ אלוקי מחייה דבר סתמי שהוא קליפה ריקה. (עמדנו על הדברים בפירוט לעיל בפרשת וישב).

ט. בני ישראל עברו במדבר הנורא כדי להוציא את הניצוצות האלוקיים השבויים שם, ובכך לגאול את ממלכת המוות משביה ולהפריח אותה מכוח קדושת הבורא שתשרה בה ותפיח בה חיים. זו משמעות ההבטחה כי המדבר יהפוך למקום יישוב.

י. כל אחד ממסעות בני ישראל פורט בשמו, שכן הוא מבטא מלאכה שנעשתה באותו מקום לבירור והעלאת ניצוצי הקדושה והוצאת בלעו של הסטרא אחרא מפיו, מכוח קדושת ישראל. בני ישראל היו במקומות אלו כמו אבן שואבת (מגנט) ששאב את ניצוצות הקדושה הבלועים באותו מקום ואלו התחברו לבני ישראל.

יא. מטבע הדברים התהליך הוגשם דווקא בעת היציאה מן המקום והנסיעה ממנו, כאשר ניצוצות הקדושה שנשאבו ע"י בני ישראל התרחקו והלכו משביים עם נסיעת בני ישראל מן המקום הזה.

יב. על כן, לא מנה הכתוב את החניות אלא מנה את המסעות.

דברי חכמי האמת

מקור הדברים בזוהר, חלק ב', דף קפ"ד עמ' א': "מדוע הנהיג הקב"ה את ישראל במדבר? משום שבשעה שיצאו ישראל ממצרים ונשלמו לששים ריבוא, התחזקה מלכות הקדושה, עלתה על הכול והלבנה האירה. אז נכנעה מלכות הרשעה, הסטרא

אחרא (הצד האחר). והוציא אותם הקב"ה ללכת במדבר חזק, שהוא מקום ושלטון סמא"ל הרשע, שהוא (המדבר) שלו ממש, כדי לשבר חוזקו וכוחו ולכתת ראשו ולהכניע אותו שלא ישלוט. ואלמלא חטאו ישראל, היה הקב"ה מעביר את הסטרא אחרא מן העולם. לשם כך העביר אותם ה' בנחלתה של מלכות הרשעה (המדבר). אבל, בגלל שחטאו ישראל כמה פעמים, נשך אותם הנחש".

בדומה לכך מצינו (בזוהר, חלק ב', דף קנ"ז עמ' א'): "באותו מדבר שולט הצד האחר. ובעל כורחו הלכו עליו ישראל ושברו כוחו ארבעים שנה. ואילו נמצאו ישראל צדיקים באותם ארבעים שנה, היה הצד האחר עובר מן העולם. אך משהרגיזו ישראל את הקב"ה, התחזק הצד האחר, ונפלו כולם תחת רשותו".

משך החניה בכל מסע כנגזר מן התפקיד

בזוהר, חלק ב', דף קנ"ז עמ' א' מצינו "שהליכת ישראל במדבר הייתה לברר ניצוצי הקדושה, שאנס איש הבליעל (השטן) החונה במדבר השמם, ששם קנה מקומו, נחש שרף ועקרב. ודרכו שם עדת ה' להוציא בולעו מפיו. וזהו הטעם שהיו ישראל חונים במקום אחד שנה, ובמקום אחר י"ב שעות, שהוא כפי מה שצריך לבירור הניצוצות שישנם במקום ההוא".

כלומר, משך החניה בכל מסע נגזר מן הייעוד של המסע, שתכליתו הייתה להוציא את ניצוצות הקדושה הנמצאים באותו מקום. בחלק מהמקומות התמלא ייעוד זה במהירות, ולכן המסע הסתיים בתוך שעות. במקומות אחרים שהו בני ישראל זמן רב, עד אשר מילאו את ייעודם להעלות את ניצוצות הקדושה שהיו בלועים באותו מקום בקליפה עבה של טומאה ושרויים במעמקי מצולות של טומאה קשה. הזמן הרב של החניה במקומות אלו נבע מהצורך לגאול ניצוצות קדושה אלו משביים, ע"י טיהור מקום זה והשראת קדושה בו.

המסע במדבר הנורא – בעת שלמות עם ישראל

הזוהר ממשיך ומבאר שם, כי בירור זה של ניצוצות הקדושה במדבר הנורא "אין כוח בעולם שיכול לעשותו, זולת קדושה שלמה. קדושת ישראל במדבר הגיעה לשיאה. הייתה זו קדושה הנובעת מצירוף השכינה, התורה וכלל ישראל בהתאחדם (דבר הנקרא "מחברת הכללות"), וקדושה הנובעת מצירוף של "שישים ריבוא" נשמות ישראל (דבר הנקרא "מחברת הפרטות").

הכתוב ממשיך ואומר "לצבאותם", שכן "זוהי שלימות הצבא אשר תשרה עליו השכינה, שהוא מספר ששים ריבוא, ופחות ממספר זה אינו בגדר השלימות".

"ואמר הכתוב טעם עילוי מסעות אלה, לפי שהם של 'בני ישראל אשר יצאו מארץ מצרים', ונצרפו בכור הברזל שהיא ארץ מצרים, ובזה היו נשמותיהם ראויים לברר ניצוצות הקדושה, בכל המקום אשר יבואו שמה".

"אלה מסעי" – ייחודיותם של מסעות אלו

"אור החיים" מבאר בהתאם לכך מדוע נאמר "**אלה** מסעי" למעט את כל שאר המסעות שבעולם, שהרי היו אלו מסעות ייחודיים, שבהם היו בני ישראל שואבים אליהם "הון קדוש ויקר שאין ערוך אליו". "אור החיים" מציין כי "על אף שקדמו האבות שהלכו למקומות שונים ועשו חלקם בבירורי ניצוצות, לא הגיעו לגדר זה".

הנה כי כן, "אור החיים" מאיר באור חדש את מסעי בני ישראל.
בדרך כלל מסע הוא אמצעי להגיע מנקודה לנקודה ואינו מטרה כשלעצמה. אבל, כאן נאמר "אלה מסעי", שכן רק אלו מסעות ייחודיים שיש בהם עצמם תכלית נעלה. נקודות הציון אינן פיסיות גרידא, אלא הן נקודות ציון של הישג רוחני. היה זה מסע של כיבוש שממה רוחנית וישימון של טומאה ע"י "כדור אש" של קדושת עם ישראל שעבר בקרבו. המסע היה מטרה כשלעצמה, של כיבוש מדבר הטומאה.
אכן, המדבר אינו מקום סתמי, שאין בו מים. המדבר הוא מקום שאין בו חיים!
המדבר הוא הצד האחר והמנוגד של האלוקות, שאורה מפיח חיים. המדבר צחיח מקדושה והוא ממלכת הסטרא אחרא. נורא הוא המדבר.
בני ישראל שיצאו ממצרים וקיבלו תורה, הגיעו לדרגת שיא של שלמות. המסע שלהם במדבר היה ניסיון להעביר שלמות של קדושה בתוככי ממלכת הטומאה, כשהמעבר במרחבים של ישימון רוחני זה נועד להיאבק בטומאה ולהוציא מקרבה ניצוצות קדושה הבלועים בה ושרויים במקומות "הנידחים מארץ מצרים". המסעות היו נקודות ציון של הישגים רוחניים, שהושגו בעת היציאה מכל אחת מנקודות אלו, כאשר ניצוצות הקדושה הבלועים שם נגאלו משביים.
אכן, בני ישראל חטאו במדבר והטומאה לא הובסה כליל. אבל, כל מקום שכזה עלה לפסגות. הישגים אלו יישאו פרי לעתיד לבוא. בעת הגאולה, יהפוך המדבר למקום יישוב, ו"בלע המוות לנצח". מקום המוות והטומאה ישנה פניו, וקדושה תשרור בכל צדדי ההוויה. בכך תתקיים נבואת הנביא ישעיהו (ל"ה, א'): **"ישושום מדבר וציה, ותגל ערבה ותפרח כחבצלת".**

פרשת דברים

איזונים ובלמים במסע האדם מגלות לגאולה

תשע מידות

משה נפרד מעם ישראל ומוסר להם דרך בעבודת ה', וכה פתח ואמר (דברים א', א'):

"אלה הדברים אשר דיבר משה אל כל ישראל בעבר הירדן, במדבר בערבה מול סוף בין פארן ובין תפל ולבן וחצרות ודי זהב".

רש"י מבאר כי משה פותח באמירת "אלה הדברים" ומפרט דברי תוכחות, כשהוא מונה את כל המקומות שהכעיסו בני ישראל את הקב"ה.

"אור החיים" לעומת זאת, מפרט על דרך החיוב תשע עצות חשובות להעצמת האדם, הרמוזות בכתוב זה, ואשר מן הראוי כי יעמדו בפני אדם בדרכו.

"אור החיים" מדריך את האדם לשמור על איזון ראוי: ביחסי אדם וחברה, ביחסי גוף ונפש, בפער שבין העדר חשיבות עצמית לבין הצורך במודעות עצמית, בצורך לאזן בין שמחת חיים לכובד ראש, בצורך לשמור על טוהר מידות בעולם מורכב, ללמוד תורה בעולם חומרי, ולשמור על חוש מידה בעולם רדוף הישגים.

"ואפשר לפרש כל הכתוב דרך רמז באופן אחר, והוא כי במקרא מועט לימד משה את הכללים ביראת ה' ובמידות ההגונות שצריכים לאמץ ההולכים בתורת ה', והם מדות תשעה".

המידה הראשונה – אני אני

"**בעֵבר**" – באמירה זו רמז משה למידתו של אברהם אבינו, שנקרא (בראשית י"ד, י"ג): "אברם העברי". חז"ל (בראשית רבה מ"ב, ח') דרשו את המונח "העברי" מלשון "מֵעֵבר"", שכן "כל העולם כולו מעבר אחד ואברהם מעבר אחד".

ודוק, ביחס לשני אנשים הנמצאים במרחק רב זה מזה, אך באותו מישור, אין לומר כי הם מצויים משני עברים. אנשים מצויים זה בעבר אחד וזה בעבר השני, אם יש ביניהם מכשול מסוים שצריך לעבור אותו. כמו "מעבר לנהר". הווי אומר, כי אברהם היה רחוק משאר העולם בדרגתו הרוחנית ובאמונתו, אך הרבה מעבר לכך.

אברהם כלל לא היה עימם באותו מישור. מרחק בין אנשים נתון לגישור ועשוי להצטמצם עם הזמן. אבל, בין אברהם לבין שאר העולם שרר חיץ. תהום שאינה בת גישור. האמונה והכפירה כלל אינם באותו מישור. המסר לבניו של אברהם הוא: "היה אתה"! בל יפריע לנו השוני מן הסביבה, כי הסובבים כלל אינם בקבוצת ההתייחסות. שונים אנחנו. הכרה חיונית זו היא הבסיס בבניית אישיותו של האדם המאמין. הרמ"א מציב בפתח ה"שולחן ערוך" (בהגהתו על אורח חיים, סימן א', סעיף א'), את הציווי: "ולא יתבייש מפני בני אדם המלעיגים עליו בעבודת ה'". "אתם אתם – ואני אני" – לא ברי השוואה אנו.

המידה השנייה – מרדות

"**הירדן**" – באמירה זו רמז משה כי על האדם להיות בשליטה עצמית. ירדן – מלשון רדייה, כפי שאמרו חז"ל (במסכת ברכות, דף ז' עמ' א'): "טובה מרדות אחת בלבו של אדם יותר מכמה מלקיות". מבאר רש"י שם: "מרדות אחת – לשון רדוי והכנעה, שאדם שם על לבו מאליו".

מלחמה קשה נטושה בכל אדם בין גופו החומרי לבין נשמתו והחלק הרוחני שבקרבו. הגוף והנשמה משולים לסוס ורוכב. לסוס צריך לתת את צרכיו אבל הרוכב הוא המתווה את הדרך. אם הרוכב (החלק הרוחני) רודה בסוס (החלק הגשמי), הרי שגם החלק הגשמי מוביל להגשמת מטרות רוחניות ואף מתקדש.

המידה השלישית – ענווה

"**במדבר**" – אין בו דבר. רק עוברים דרכו למקום הבא. המדבר הוא מקום נטול חשיבות עצמית.

חז"ל ציינו (במסכת נדרים, דף נ"ה עמ' א'): "לעולם ישים אדם עצמו כמדבר". אדם צריך לבטל את הנטייה הטבעית ליוהרה. עליו לחוש כי כל מה שיש לו הוא עול נשיאה בתפקיד, בלי שום חשיבות עצמית משלו.

וכלשונו של הרב משה חיים לוצאטו (הרמח"ל) בספרו "מסילת ישרים", פרק י"א: "הנה כל ענין הגאוה הוא זה, שהאדם מחשיב עצמו, בעצמו, ובלבבו ידמה, כי לו נאווה תהילה". מוטל אפוא על האדם שלא להחשיב עצמו ולא לסבור כי יאה לו תהילה כלשהי.

המידה הרביעית – מודעות עצמית בלי חשיבות עצמית

"**בערבה**" – מלשון עֵרֶב לפירעון חוב של חברו.

ענווה אינה ביטול ערך עצמי, אלא ביטול חשיבות עצמית, כפי שמבאר הרב משה חיים לוצאטו בספרו "מסילת ישרים", פרק כ"ב, כי ענווה היא "היות האדם בלתי מחשיב עצמו משום טעם שיהיה".

יש לאדם תפקיד ועליו למלא אותו בעניניות ובלי חשיבות עצמית. אבל, מצד שני, עליו לזכור היטב באלו כישורים ובאלו כוחות הוא ניחן, מהי השליחות שלו בחייו, ומהו התפקיד שעליו לקיים. כלומר, צריך מודעות עצמית בלי חשיבות עצמית.

אדם עם מודעות עצמית אינו מתבטל כלפי החברה וחש אחריות ויכולת לשנות. מוטלת על האדם ערבות למעשי הסובבים אותו. על כן "אם יראה איש עובר פי ה', אל לו לומר בליבו, מי אני ומי ביתי להוכיח אנשים גדולים. אלא צריך להוכיח אותם מכח חיוב בערבות כלפיהם, והוא מה שרמז באומרו 'בערבה'".

המידה החמישית – אדם לפני מותו

"**מול סוף**" – סוף מעשה במחשבה תחילה. בכל חייו מוטל על האדם שיחשוב "מאין באת – ולאן אתה הולך". מהי התכלית? מה תהיה התוצאה של מעשה זה? למה הוא מוביל? איך זה ייגמר? מה יהיה הסוף? אין דבר שמוציא את הרוח ממפרשי הגאווה והחטא ומעמיד דברים באורם הראוי, כמודעות האדם לעובדה שאינו חי לנצח, אלא הוא כאן ב"טרנזיט" – במעבר. סופו קצוב וידוע מראש.

על כן אמר התנא (מסכת אבות, פרק ג', משנה א'): "הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה, דע מאין באת, ולאן אתה הולך ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון". אדם נוטה להדחיק מחשבה זו, מתוך תקווה שהמוות רחוק. הוא יודע היטב שהוא נמצא "לפני מותו", אבל מקווה שזה "הרבה לפני מותו". ברם, כל רגע שחולף, מקרב אל המוות ולמעשה בכל רגע שחולף הוא קצת מת, שהרי רגע זה שחלף לבלי שוב כבר נגרע מחייו ומת. על כן, מוטל עליו לנצל את הרגע, לחיות ולהחיות אותו.

המידה השישית – צהלתו בפניו ודאגתו בליבו

"**בין פארן ובין תופל**" –

"**פארן**" – מלשון פאר, הבעה של שביעות רצון וסבר פנים טובות.

"**תופל**" – מלשון דבר תפל, עצוב וחיוור.

"אור החיים" מפנה בכך לדברי רבינו בחיי אבן פקודה בספרו "חובת הלבבות" (שער הפרישות, פרק ד'): "הפרוש צהלתו בפניו ואבלו בלבו".

לכאורה, צהלה ואבל הם רגשות מנוגדים, וסבר פנים חיצוני שאינו משקף את האמת הפנימית הוא בגדר של מסכה. אין זאת אלא, שעליו לאזן כל העת בין קטבים הנמצאים בנפשו של כל אדם משכיל.

מחד גיסא, עליו לשמור על חדוות יצירה ולחוות את השמחה הנובעת מעצם העובדה שהוא חי וקיים.

מאידך גיסא, עליו לחוות את האחריות המוטלת עליו לנצל את הרגע, ולחשוש "שמא עבר את פי ה' בלא ידיעה, בגדולות או בקטנות, או שמא מיעט בעבודה ממה שצריך עשות". מוטל עליו אפוא לחיות חיים שהם בבחינת (תהלים ב, י"א): "וגילו ברעדה". עליו לשמור על איזון תמידי בין שמחת חיים לבין רצינות וכובד ראש.

המידה השביעית – וטהר ליבנו לעבדך באמת

"**ולבן**" – "שיהיה לו לב טהור".

הלובן מציין את הפשטות ואת טהרת הלב, כפי שנאמר (ישעיה א', י"ח): "אם יהיו חטאיכם כשנים **כשלג ילבינו**". מוטל על האדם לחתור לכך שיהיה לו לב טהור ונקי, כדרך שהתפלל דוד (תהלים נ"א, י"ב): "לב טהור ברא לי אלוקים, ורוח נכון חדש בקרבי".

אדם חי ומתמודד עם עולם מתוחכם ותחרותי. אך בדרכו אל אושרו מוטל על האדם לשמור על לב לבן, טהור ונקי מרגשות שליליים. עליו לנהוג בפשטות ובטוהר, לשמור על זוך פנימי ועל שכל ישר.

"וירחיק ממנו שנאת הבריות והקנאה והתחרות והמשטמה".

המידה השמינית – "תורתו קבע"

"**וחצרות**" – "הם חצרות ה', שהם בתי מדרשות".

מטלות וטרדות רבות לו לאדם בחייו. זו הסביבה החיצונית. אולם במרכז ניצבת תמיד תורת ה', שהיא התכלית. העולם נחלק לאנשים עם תורה ולאנשים בלי תורה. יהא "חלקנו עם יושבי בית המדרש", שתורתם עיקר, העוסקים בתורה בקביעות, כיעקב אבינו שעליו נאמר (בראשית כ"ה, כ"ז): "יושב אהלים". ודוק, "**יושב** אהלים" כתיב. ישיבת קבע. "אור החיים" מדגיש כי החובה אינה מתמצה בלימוד, אלא בכך שהלימוד יהיה בקביעות, בבחינת עיקר העיקרים בחיי האדם. ובלשונו: "לא ללמוד עראי".

המידה התשיעית – לדעת לומר "די"

"**ודי זהב**" – אדם חייב לפתח חוש מידה ולא להיות להוט אחר מה שנראה לו נוצץ. ירגיע נא בליבו את הבהלה לזהב "ולא יהיה להוט אחר דברים הנדמים". אדם שיש בו תאוות בצע, או להיטות לכל תאווה אחרת, אינו יכול להיות איש רוח. אין שאר רוח לאדם רדוף, ומי שרודף אחר תאוות ליבו – רדוף הוא. לכן, מן ההכרח לפתח יכולת פנימית לשים מעצור ולומר "די". נחת הרוח היא תנאי לנחת. היא תנאי ליכולת לפתח שאר רוח. "כל ההולך אחר תאוות לבו בטל הוא מעבודת ה', וצריך האדם להסתפק בהכרחי. והוא מה שרמז באומרו 'ודי זהב' שיאמר לזהב די".

הנה כי כן, ציוני הדרך שעברו בני ישראל במדבר, בדרכם מגלות לגאולה, במסע מנקודת השפל במצרים לארץ הקודש, הם גם ציוני דרך במסעו של כל אדם בימי חייו אל הארץ המובטחת שלו.

"אור החיים" מציב בפנינו תשעה תמרורים, אשר מי שנשמע להם מגיע אל היעד.

פרשת ואתחנן

אהבת ה׳ חזקה מכל אובדן

אהבת ה׳ גם בעת שתיית כוס ייסורים

אחד מן הציוויים היסודיים שמשה רבינו מצווה את בני ישראל הוא (דברים ו׳, ה׳): ״ואהבת את ה׳ אלהיך, בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך״. רש״י מבאר חיוב זה: ״׳ובכל נפשך׳ – אפילו הוא נוטל את נפשך. ׳בכל מאודך׳ – בכל מידה ומידה שמודד לך, בין במידה טובה בין במידת פורענות, וכן דוד אומר (תהלים קט״ז, י״ג): ׳כוס ישועות אשא ובשם ה׳ אקרא׳ וכן (שם שם, ג׳): ׳צרה ויגון אמצא׳ ואף אז, ׳בשם ה׳ אקרא׳״.

כלומר, המילה ״מאודך״ היא מלשון ״מד״ והיא מבטאת אמַת מידה. האדם מצווה לאהוב את בוראו בלי קשר לאמת המידה שבה נמדדים מעשיו, מידת החסד או הדין שהוא חווה. עליו לאהוב את הקב״ה הן כשהוא שותה כוס ישועות והן כשהוא רווה חלילה כוס יגון.

ברם, נשאלת השאלה: כיצד יכול אדם לאהוב את מי שמרווה אותו לענה וסבל? אדם מצווה להאמין כי הקב״ה רוצה להיטיב עמו וכי הסבל שהוא חש נועד לטובתו. אך כיצד ניתן לאהוב בשעת כאב? האם אדם אוהב את הכירורג הקוטע את רגלו לטובתו? ״אור החיים״ מבאר ״ונראה שנתכוון ה׳ במאמר זה להסיר טינה (כעס) מלב אוהביו״. נעמוד להלן על פשר הדברים.

״צדיק ורע לו...רשע וטוב לו״ – כניסיון חריף באמונת ה׳

״אור החיים״ מביא את דברי חז״ל (במסכת מועד קטן, דף כ״ח, עמ׳ א׳): ״בני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מלתא אלא במזלא״. כלומר, בנים, חיים ופרנסה אינם תלויים בהכרח במעשי האדם ובשכר ועונש. יש צדיק העושה טוב ונפגע באחד או יותר משלושת יסודות הקיום הללו, ויש לעיתים אדם רשע המשופע בכל טוב, ועיני הצדיק רואות וכלות.

סוגיה זו של ״צדיק ורע לו...ורשע וטוב לו״, היא מוקד של קושי והיא מהווה ניסיון אמוני חריף, בכל דור ודור מאז ומעולם.

ובלשון "אור החיים": "שלשה דברים אלו: החיים והמזונות והבנים, הם כללות חשק האדם וחפצו בעולם, והחסר אחד מהנה בר מינן יקרא מת. ושלשתם אינם תלויים להשיגם באמצעות עבודת ה' ואהבתו. וזה יסובב ההרחקה מאוהבי ה'. והגם שיתחזק עם לבבו, לבבו לא ישמע לו, כי המורגש אליו ירחיקנו משמוע לאהוֹב".

בראייה כוללת אין אובדן

"אור החיים" מבאר את שלושת הציוויים בפסוק "ואהבת את ה' אלוקיך, בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך" כמכוונים ל"בני, חיי ומזוני", שאינם תלויים במעשיו אלא במזל. ומבאר כי האדם המאמין רואה לנגד עיניו מכלול שלם הממלא את כל הווייתו. ממילא, אין המאמין רואה באובדן הפיסי בעולם הזה – אובדן ממשי. הסברו של "אור החיים" הוא כדלהלן:

- **כנגד אובדן הבנים אמר הכתוב "בכל לבבך"** – כפי שאברהם אבינו הצטווה (בראשית כ"ב, ב'): "קח נא את בנך את יחידך **אשר אהבת** את יצחק...והעלהו שם לעולה". אהבה לה' ממלאת את ליבו ומחמתה הוא מסוגל להקריב את אהבתו לבניו "כי ה' טוב לישראל מעשרה בנים". (כפי שאמר אלקנה לחנה אשתו, כי אהבתם חזקה וממלאת סיפוק וחדוות חיים יותר מעשרה בנים).
- **כנגד אובדן החיים אמר הכתוב "ובכל נפשך"** – כי ה' הוא מקור ושורש החיים, ואף אחרי מות הצדיק ייקרא חי, כאומרו (שמואל ב', כ"ג, כ'): "ובניהו בן יהוידע בן איש חי". הרי שאפילו אחר מיתה ייקרא הצדיק חי, כפי שדרשו חז"ל (במסכת ברכות, דף י"ח עמ' ב') כי "צדיקים גם במיתתם קרויים חיים". לאמור, כי החיים הגשמיים בעולם הזה הם רק פרק אחד במסכת חיים כוללת. על כן, אל לו לאדם להיעצב מכיוון שפרק אחד בחייו קצר הוא, שהרי זהו רק פרק אחד והסיפור בכללותו ממשיך, לא תם ולא נשלם.
- **"כנגד מזונותיו" אמר הכתוב "ובכל מאודך"** – אמרו חז"ל במשנה (מסכת אבות, פרק ו', משנה ד'): "אל תתאווה לשולחנם של מלכים, ששולחנך גדול משולחנם וכתרך גדול מכתרם ונאמן הוא בעל מלאכתך שישלם לך שכר פעולתך". האוהב את ה' ודבוק בו, נהנה מעושר הגדול מכבוד מלכים ומעשרם. ממילא, אם ניטל ממנו ממונו בעולם הזה, אין הוא חש אובדן של ממש, שהרי הטוב הצפון לו רב שבעתיים, ומה לו כי ילין על קוטנה של מנה אחת בסעודה גדולה.

אהבת ה' חזקה מכל אובדן

יתירה מכך – "אור החיים" משיב לקושי הניצב במישור הרגשי בבסיס השאלה, כיצד ניתן לאהוב את ה' גם בזמן אובדן וכאב, אף אם האדם חש באובדן ממשי? תשובתו היא, כי מי שמאוהב מוכן להקריב עבור נשוא אהבתו ממון ואף חיים, וכמו כן אהבה כובשת – ממלאת סיפוק אף מי שהוא חשוך ילדים. אהבת ה' עשויה למלא את האדם בשמחה וערך כה רב, עד כדי כך שאדם מאוהב לא ירגיש נטול חדוות חיים, אף אם יאבד חלילה מוקדים אחרים של שמחת חיים, שהם ילדיו, ממונו, ואריכות ימיו. האדם מסוגל על כן להמשיך לאהוב את ה' גם אם נוטלים ממנו את הדברים המהווים משוש חיים.

"לזה בא דבר ה' וציווה לו, שיעריך אהבת ה' בלבו בשלשה דברים, הגם שיטלם ממנו".

את הרגש יישבנו ומה עם השכל?

"אור החיים" מבאר לנו אפוא כיצד הציווי של "ואהבת את ה' אלוקיך" משיב, במישור הרגשי, על "עקב האכילס" האמוּני הנעוץ בעובדה ש"בני, חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מלתא אלא במזלא".

אבל, עדיין יש ליישב במישור השכלי, כיצד ייתכן כי שלושת הדברים החשובים ביותר בחיי האדם: בניו, פרנסתו ותוחלת חייו ובריאותו, אינם תלויים בטיב מעשיו אלא במזל. מזל זה, מה פשרו?

מהו מזל

בזוהר מבואר כי המונח מזל הוא מלשון "נזילה". כלומר, דבר שנוזל ושופע ממקור שפע עליון **ואלוקי**. מדובר במידת חסד עליונה, שמחמתה הקב"ה משפיע שפע לכול, בין אם הוא ראוי לכך ובין אם לאו, כאותו אב רחום וחנון שבשעת שמחתו ואהבתו הגדולה, משפיע שפע רב לכל ילדיו, בלי שהדבר יהא תלוי במידת צרכיהם ובטיב מעשיהם. "האהבה מקלקלת את השורה", כדברי רבי שמעון בר יוחאי (במדרש בראשית רבה, פרשה נ"ה, ח'), וכל המגיע למקום הזה של חסד ורחמים עליונים, זוכה בכל השפע האפשרי, כי כשהלב רחב ומתרונן האב הרחום והחנון נותן, בלי קריטריונים ובלי מבחנים.

כך למשל מצינו בתיקוני זוהר (תיקון ע', דף קכ"ז עמ' א'): "ומפני שהוי"ה עולה במזל קדוש עליון שהוא כתר עליון, באותה שעה בני, חיי ומזוני אינם תלויים בזכות". וכמו כן, בזוהר (חלק ג', דף רפ"ט עמ' א') מצינו כי "בזקן עתיקא קדישא תלוי הכל... באותו מזל תלויים חיי הכל ומזונות הכל".

(בדימויי הזוהר מבואר כי שיער ראשו של האדם צומח מלמטה למעלה, ומשול למידת הדין של שכר ועונש, שבה האדם מצמיח את המציאות לפי טיב מעשיו. לעומת זאת, שיער זקנו של האדם צומח מלמעלה למטה, והוא משול לי"ג מידות של רחמים, שהם מהלך שבו הנתינה היא לכול, והשפע אינו תלוי בקיומו של דין ובבחינה של מעשי האדם).

נמצא אפוא כי גם מזל הוא שפע שמקורו **אלוקי**, אלא שהוא נובע ממקום שכולו רחמים וחסד.

"וחנותי את אשר אחון"

על קיומה של נקודת חסד אלוקית, שבה הקב"ה גומל חסד ומרחם אף על מי שאינו ראוי לכך, ניתן לעמוד גם מעיון בתשובת ה' למשה רבינו, עת שזה ביקש כי ימחל לבניו על חטא העגל. הקב"ה השיב (שמות ל"ג, י"ט): "וחנותי את אשר אחון ורחמתי את אשר ארחם". מבארים חז"ל (במסכת ברכות, דף ז', עמ' א'): "'וחנותי את אשר אחון' – אף על פי שאינו הגון, 'ורחמתי את אשר ארחם' – אף על פי שאינו כדאי". כלומר, יש נקודה בהנהגה האלוקית, שבה ה' מרחם על כל אחד, אף שאינו ראוי לכך.

ירידה ממקום הרחמים למידת הדין

הרב ישעיהו הורוויץ בספרו שני לוחות הברית (של"ה, ווי העמודים פרק ט"ז) מבאר, כי האדם הוא הגורם לכך שהקב"ה נאלץ לרדת מנקודת החסד העליונה המשפיעה שפע לכול, אל הנהגת העולם על פי דין, וזאת כדי להציל עשוק מידי עושקו ולמנוע מן החטא והרשעה לעשות ככל העולה על רוחם. השל"ה מבאר כך:

א. בעת שהקב"ה בא להפוך את סדום נאמר (בראשית י"ח, כ"א): "ארדה נא ואראה הכצעקתה הבאה אליי עשו כלה". שואלים חז"ל, וכי לא יודע הקב"ה מה נעשה בעולמו עד שהוא צריך לרדת ממכון שבתו כדי לראות זאת? הרי הכול גלוי וידוע לפניו? משיב הזוהר (חלק א', דף ק"ה עמ' ב') כי את המונח "ארדה נא" יש לפרש כירידה מדרגה של רחמים לדרגה של דין. כמו כן, המונח "ואראה" מבואר כבחירת הדין שלפיו יידונו המעשים.

ב. השל"ה מבאר דברים אלו באומרו כי "ידוע שהקב"ה יושב במקום גבוה מעל גבוה, ששם אין התעוררות שום דין, רק רחמים גמורים. כך נאמר (דברי הימים א', ט"ז, כ"ז): 'הוד והדר לפניו עוז וחדוה במקומו'. אך על ידי פעולת התחתונים של עושי הרעה, צריך הקב"ה לרדת כביכול ממקום גבוה שלו למקום הנמוך אשר שם יש התעוררות דינים".

ג. השל"ה מביא את דברי חז"ל (תנחומא, משפטים ה') כי "במקום שיש דין למטה אין דין למעלה. ואם אין דין למטה יש דין למעלה". כלומר, כאשר ישראל עושים דין למטה, הרי שאין צריך דין למעלה והקב"ה יושב בכבודו בגבהי מרומים במקום 'עוז וחדוה'. לעומת זאת, "כשאין דין למטה הרי שיש דין למעלה", וצריך הקב"ה כביכול לרדת ממקומו למטה למידת הדין".

ד. כלומר, כאשר נמצאים בספירות העליונות, העיסוק בדין הוא בנאלי וקטנוני. אין לו מקום. בספירות הגבוהות שוררת על כן אהבה אדירה וחסד שמציף ושופע שפע לכול. זהו המזל הנוזל ונשפע ממידת הרחמים האלוקית. אבל, ניתן להישאר בספירות האלה רק כשהעולם הגשמי שלנו מתנהל על פי שורת הדין "ונעשה דין למטה בין הבריות". לעומת זאת, אם חלילה לא נעשה דין למטה, הרי שהעולם גולש לתוהו ובוהו מוסרי, כשהחטא והרוע משתררים. במצב זה, אין מנוס והקב"ה יורד כביכול מן הספירות העליונות אל הצורך לעשות דין למטה. כשאין דין למטה הנעשה ע"י שופטי צדק בשר ודם, הרי שיש דין ויש דיין אלוקי.

מערכת הנהגה של שכר ועונש וחנינה מכוח מידת הרחמים

מערכת ההנהגה האלוקית היא של שכר ועונש. חשבונות שמיים לא נדע, ונחוצה ראיית מכלול שהאדם לא מסוגל להכילה. על כן, יש ונראה צדיק ורע לו ורשע וטוב לו, בלא שנבין זאת בשכלנו המוגבל ובראייתנו התחומה והיחסית. אך הדין נכון הוא ומדוקדק כחוט השערה. דברי הגמרא כי בני, חיי ומזוני אינם תלויים בזכויותיו של האדם, אינם מפקיעים את הדברים מהנהגה זו של שכר ועונש ועולמו של הקב"ה מתנהל על פי ההבטחה האלוקית של "אני ה' – נאמן לשלם שכר לעושי רצוני ואני ה' נאמן להיפרע מן העוברים על מצוותיי".

אולם לעיתים יש לאדם אפשרות להגיע אל נקודת החסד העליונה ולזכות לכך שענייניו ידונו בשעה טובה, שבה שורה מידת הרחמים. ממש כאותו אסיר שהשכיל לבקש חנינה מהמלך בשעה שעמד להשיא את בתו וליבו מתרונן ורחב. במקרה כזה יכול אדם ליהנות מן המזל, שהוא מידת החסד האלוקית המשפיעה שפע לכול, בלי אבחנה. כך יזכה אותו אדם בכל הטוב האפשרי בתחומי החיים החשובים ביותר (בנים, חיים ופרנסה) אף אם מעשיו אינם ראויים. הוא זכה בחנינה. לעומת זאת, גורלו של אדם אחר נקבע בעת ששורר דין צרוף בעולם, ואז "איתרע מזלו". עם זאת, גם מידת הדין מכוונת לטובת האדם, כפי שמידת הרחמים מכוונת לכך. אין סתירה בין מידת הרחמים והמזל השופע לכול, לבין

הנהגת העולם לפי עקרונות של שכר ועונש, שכן שניהם מידותיו של הקב"ה, ו"ה' (רחמים) אלוקינו (דין) – ה' אחד". לעתיד לבוא, יראה כל אדם כיצד מכוונים ומדוקדקים היו הדברים. במישור האמוּני, אין אפוא מקום לפקפק בקב"ה ובצדקת הדין.

על כן, מחויב האדם להצדיק את דינו. אדם לא שואל את הקב"ה "למה דווקא אני" כשמשפיעים עליו טוב. אל נא ישאל כן, כשהוא שותה כוס יגון. אכן, כך השיב איוב לאשתו (איוב ב', י'): "גם את הטוב נקבל מאת האלהים, ואת הרע לא נקבל?"

הנה כי כן, יש מציאות שבה אדם זוכה באור שיסודו במידת הרחמים, שמכוחה נוזל מזל ושופע שפע אלוקי אף למי שאינו הגון וראוי לכך. כוסו של אדם זה רוויה בישע אלוקים, בבני, חיי ומזוני רוויחי. ויש מי שממצים עימו את הדין והוא שותה כוס לענה ומרורים. ברם, הכתוב מצווה על האדם לאהוב את הקב"ה, אף אם ספג את נחת זרועה הקשה של מידת הדין בתחומי ההוויה החשובים ביותר לו: בנים, ממון ותוחלת חיים. ראשית, מכיוון שהאדם המאמין רואה לנגד עיניו מכלול שלם, ועל כן אובדן פיסי בעולם הזה אינו אובדן ממשי בעיניו. כך למשל, הממון הוא מנה אחת מסעודה גדולה הנכונה לו, ואף החיים בעולם הזה הם רק פרק בסיפור חיים ארוך שלא תם ולא נשלם. יתירה מכך, גם מי שחש באובדן מחויב להמשיך לאהוב את ה', שכן מי שמאוהב מוכן להקריב הכול עבור נשוא אהבתו ואהבה זו עשויה למלא אותו בשמחה וחדוות חיים גם בעת אובדן. לכן, האדם המאמין בלב שלם, מסוגל להמשיך לאהוב את ה' גם אם נוטלים ממנו דברים שהם משוש חייו. אהבת ה' חזקה מכל אובדן וממילא אל לו לאדם לגרוע כמלוא הנימה מאהבתו לה' אלוקיו בכל מצב.

זהו עומקו ופשרו של הציווי: "ואהבת את ה' אלוקיך, בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך".

פרשת עקב

שלמות בקיום המצוות

לאיזו מצווה מתכוון הכתוב כשהוא אומר "כל המצווה"

משה מצווה את בני ישראל (דברים ח', א'): "**כל המצוה** אשר אנכי מצוך היום תשמרון לעשות, למען תחיון ורביתם ובאתם וירשתם את הארץ אשר נשבע ה' לאבותיכם". המילה "**ה**מצווה" נאמרה בה"א הידיעה. אך היא לא פורטה. ובכן, באיזו מצווה עסקינן?

רש"י מבאר כי הכוונה היא לכל מצווה שהיא. ברם, שאם כן די היה לומר "כל מצוה אשר אנוכי מצוך" ולא מובן מדוע נאמר "המצווה" בה"א הידיעה?

לנוכח קושי זה רש"י מוסיף ומביא את דברי המדרש: "אם התחלת במצווה גמור אותה, שאינה נקראת אלא על שם גומרה". כלומר, המילה "המצווה" נאמרה בה"א הידיעה מכיוון שהיא אכן מכוונת כנגד מצווה מסוימת, זו שאדם החל לקיימה וטרם השלים את עשייתה. ברם, שהפסוק מצווה "תשמרון לעשות" ואינו מצווה "תשמרון לסיים". נותרנו אפוא עם קושי בפשט הכתוב, מהי המצווה שעליה מדבר הכתוב? "אור החיים" עומד על קושי זה ותמה "צריך לדעת מה מצווה היא זאת"? "אור החיים" מוסיף ותמה גם מבחינת תוכן הדברים, מה מחדש כתוב זה? הן משה כבר ציווה בתחילת הפרשה **לשמור ולעשות** את ציווי ה', עת שאמר (שם ז', י"ב): "והיה עקב תשמעון את המשפטים האלה **ושמרתם ועשיתם אותם**". מדוע היה צורך להוסיף ולצוות בפסוק דנא "כל המצוה אשר אנוכי מצוך היום **תשמרון לעשות**"?

אם הרוב טוב "נעגל פינות" בשוליים?

"אור החיים" מחדש כאן חידוש גדול מאוד הנוגע לנפש האדם.

אדם שמגיע להישגים משמעותיים נוטה להשתבח בהישגיו, להחזיק טובה לעצמו בהישגיו ולהרפות מן המאמץ. הוא מרשה לעצמו להקל ראש בקיום שולי הדברים ואומר בליבו "אכן יש לי חיסרון אחד קטן ואינני מושלם. אז מה? הן את הרוב המוחלט עשיתי כדבעי". אכן, אדם מוגדר על פי רוב מעשיו והרמב"ם (בהלכות תשובה, פרק ג', הלכה א') פסק "כל אחד ואחד מבני האדם יש לו זכיות ועונות.

מי שזכויותיו יתירות על עונותיו צדיק, ומי שעונותיו יתירות על זכויותיו רשע, מחצה למחצה בינוני". אם כן, סבור האדם, כי מכיוון שרוב מעשיו טובים וישרים הם, ומחמתם הוא מוגדר כצדיק, הרי שאין זה נורא אם אינו מושלם ויש פגם מסוים בקיומו של פרט אחד, או של מצווה אחת. "אור החיים" מציין כי כך סובר במיוחד מי שעוסק בתורה ומגיע להישגים רוחניים ותורניים חשובים, שכן לדעתו לא ייגרע מכבודו ומעמדו אם יקל בעניינים שהם שוליים יותר, ופחות חשובים בעיניו. ברם, "אור החיים" מדגיש כי מחשבה זו היא רעה חולה ומשגה חמור שאותו בא משה לשרש בפסוק דנא. ובלשונו:

"האיש משה השכיל בלבות בני אדם, כי רוח אחד יטעם כקטן כגדול, והוא סולם להמעיט בעבודת ה' ולצאת מדרך החיים. והוא, כי בעשות האדם ממצוות ה' שניים או שלושה מצוות מאשר תבואנה, ומה גם אם יחזיקו באחת מכל מצות ה' בתמידות ובזריזות, יוולד בהם הולדה רעה להתעצל בשאר המצות הבאים לידם. ומה גם אם יהיו בידם כמה וכמה מהמצות, שתמלא נפשם בקצת מהמצות. ומה מאוד פשה נגע זה, ובפרט בלב ההולכים בתורת ה' להבזות המצות הקלות, בראותם שהם לומדי תורה ומקיימים רוב המצות".

הביטוי "כל המצווה" מגדיר את המצוות כמכלול אחד

"אור החיים" מבאר, כי מי שסבור שניתן להתייחס בסלחנות לאי קיום מיעוט שולי של מצוות כשהרוב נעשה כדבעי, רואה את המצוות כיחידות בודדות שכל אחת עומדת בפני עצמה. ברם, גישה זו שגויה והרת אסון. היא גורמת ל"יסורי אנשים, למיעוט כבודם ומרבה את יגונם, וישפל אדם וישח איש". לכך מכוון הפסוק ואומר "**כל המצווה** אשר אנוכי מצווך היום תשמרון". כלומר, הציווי הוא לשמור על הכול ולא להסתפק ברוב. הציווי נקט בלשון יחיד ("המצווה") ולא בלשון רבים ("המצוות") ללמדנו, כי יש להתייחס אל כל המצוות כאל מכלול אחד, שאם מישהו מרשה לעצמו שלא לקיים את חלקו, הוא נחשב כמי שפגם בכולו. "לזה בא נביא ה' בתוכחותיו, ואמר 'כל המצוה', יחס לכללות התורה למצוה אחת, וצוה על כולה לבל יטעו בשגיון הנזכר". כלומר, אי אפשר לומר "אני מקיים 95% מן החוקים או את כל החוקים 95% מהזמן", כי זו חבית שיש בה נקב. מי שרק "קצת" מורד במלך – מורד הוא.

טעם שאין עליו תשובה

"אור החיים" אינו מסתפק בביאור הציווי הקבוע בכתוב "כל המצוה אשר אנכי מצוך היום תשמרון לעשות", אלא מוצא בפסוק זה גם נימוק של משה רבינו

לחיוב לראות במצוות שלמות אחת, שאדם אינו יכול להרשות לעצמו לפגום בה רק "קצת". "אור החיים" מציין כי הנימוק של משה הוא בבחינת "טעם שאין עליו תשובה", והוא נכלל בהמשך הכתוב "למען תחיון ורביתם ובאתם וירשתם את הארץ". דרך הילוכו של "אור החיים" הוא זה:

א. **"למען תחיון"** – ללמדנו כי קיום כל המצוות מחדיר חיות באדם. כל מצווה אחראית לחיות של אחד מאיברי האדם.

ב. **כך מצינו** (בזוהר, חלק א', דף ק"ע עמ' ב') **כי** "יש באדם רמ"ח (248) איברים, כנגד רמ"ח (248) מצות התורה שניתנו לעשותם. בזוהר, חלק ג', דף רכ"ב עמ' ב' אף מבואר, כי כאשר נאמר (בראשית א', כ"ז): "ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אותו" משמעות הדבר היא, כי לגוף האדם בן רמ"ח איברים, יש דמות דיוקן רוחנית המורכבת מרמ"ח מצוות ואורות הבוקעים מהם.

ג. מעתה ישער האדם בנפשו, כי בבוא מיחוש או מכאוב על איבר או גיד אחד, ויצעק ליבו אוי ואבוי ממכאובו, האם יקבל מענה לצעקתו, באמור לו הלא יש לך רמ"ח איברים ומהם רמ"ז (247) שלמים ו"רק" אחד מהם כואב? אדם אינו מקבל תשובה זו, ואין בכך שרוב האיברים בריאים כדי להסיר מחדות הכאב של מיעוט מאיבריו. די באיבר כואב אחד כדי להכאיב לכל האדם.

ד. האיברים אינם קבוצה של פרטים, שכל אחד עומד בפני עצמו. האיברים הם מכלול המרכיב גוף אחד. ממילא, כשכואב לאיבר אחד – האדם כולו סובל.

ה. ממילא ברור כי האדם לא יכול לטעון כי הוא מקיים 247 מצוות ורק מצווה אחת שולית (ה–248) אינו מקיים, כשם שאינו יכול לומר כי רק איבר אחד כואב וחולה וכל שאר האיברים בריאים ושלמים.

ו. נמצא כי בפסוק זה, משה מצווה לראות את כל המצוות כמכלול אחד, וגם מנמק זאת במילה "תחיון" – בנימוק שאין עליו תשובה לפי שהחיות נובעת משמירת המכלול, ומציות לכלל הוראותיה של המצווה – כולן כאחת.

ז. **"ובאתם וירשתם את הארץ"** – "אור החיים" מוסיף ומבאר, כי משה מוכיח את טענתו גם מניסיונו האישי ביחס לבקשתו להיכנס לארץ ישראל. משה חטא בדבר אחד בלבד בעת שהיכה את הסלע במטה כדי שיוציא מים ולא דיבר אל הסלע כפי שהצטווה לעשות. את כל שאר התורה קיים משה בשלמות עילאית והוא מכונה "עבד נאמן". והנה, הוראה אחת מהוראות ה' שלא קוימה כהלכתה גרמה לכך שהוא לא נכנס אל הארץ. מוכח הדבר אם כן, שאין מי שיכול "להרשות לעצמו" לעבור רק על ציווי אחד של ה' "וזה לך האות שצריך לשמור ולעשות כל המצוה בשלימות".

מה חשוב ומה טפל נותר בסוד כדי לעמוד במבחן השלימות

לא כל האיברים שווים. יש באדם איברים ראשיים, שבהם תלויה חיותו, ויש איברים משניים. מוח או לב יותר חשובים מאשר רגל. אבל, כדי שאדם יוכל לתפקד, הוא צריך גם גפיים.

בדומה לכך, יש במצוות מעשים שחשיבותם רבה ושכרם רב יותר מאשר עשייה של מצוות אחרות. אבל, הקב"ה הסתיר מפנינו מה חשוב יותר ומה פחות, כדי שנתייחס לדברים כאל מכלול אחד ונעסוק בכולם. משנה ערוכה היא במסכת אבות, פרק ב', משנה א': "הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות". רבינו יונה מבאר, כי באיסורי תורה יש מדרג של חומרה הנלמד מן הענישה הכרוכה באיסור (כרת, מיתה בידי שמיים, מיתת בית דין, מלקות ומכת מרדות אחת). לעומת זאת, ביחס למצוות עשה, לא התפרש שכר המצוות ואיננו יודעים איזוהי מצווה קלה ואיזו חמורה. מדוע לא פירש הכתוב את מדרג החשיבות של המצוות? על כך משיבים חז"ל במדרש (דברים רבה, פרשה ו', סימן ב'), כי הדבר משול למלך שציווה על עבדיו לשתול עצים שונים בבוסתן שנטע. אילו היה המלך מגלה לעבדיו אלו עצים חשובים יותר ומניבים שכר גבוה יותר לעוסק בשתילתם, הרי שכולם היו עוסקים רק בשתילת עצים אלו, ונמצא הבוסתן חד גוני וחסר. על כן, לא סיפר המלך מה מרומם ומה פחות, וכך יימצא הפרדס כולל את כל סוגי העצים למיניהם. ובנמשל, האדם מצווה לקיים את כל המצוות, בלא להבחין בין מצוות חשובות לזוטרות כביכול, ומוטל עליו להגשים את רצון ה' בקיום כלל מצוותיו, ללא יוצא מן הכלל.

הנה כי כן, מצוות התורה אינן נמדדות במבחן התוצאה, אלא במבחן המאמץ והמסירות המלאה של עובד ה' לריבונו. עבד אינו יכול לבחור מה לקיים ומה לזנוח, שהרי הוא מצווה לעשות את רצון קונו ולא את רצון עצמו. אכן, ערכו של העבד נמדד על פי רוב מעשיו וטיבם. אבל, אם הוא בוחר לזנוח חלק, ולו מיעוט שבמיעוט, מן המצוות שרבו מורה לקיים, הרי שהוא פרק את עולו של רבו. המצוות הם מכלול אחד, שאנו מצווים לקיימו בשלמות, ובדבר שהוא מכלול אחד אין רוב ומיעוט. 99% אמת הם 100% שקר. מה שפוגע בשלמות – פוגע בהגדרה של הדבר. זה פשר הכתוב "כל המצווה אשר אנוכי מצווך היום תשמרון לעשות".

פרשת ראה

תשובה תפילה וטהרה - פותחים שערי הבנה

הקדמת הציווי "לעשות" לחיוב "לשמוע"

משה מצווה את בני ישראל ואומר להם (דברים י"ב, כ"ח): "שמור ושמעת את כל הדברים האלה אשר אנוכי מצוך, למען ייטב לך ולבניך אחריך עד עולם כי תעשה הטוב והישר בעיני ה' אלהיך".

הכתוב הקדים עשייה לשמיעה, ומצווה את בני ישראל "שמור" ושמעת", בבחינת "תעשה" ואחריו "שמעת" בבחינת "תשמע". ברם שפסוק זה אינו עוסק בנכונות העם לקבל תורה אלא בציווי של משה ואם כן היה מן הראוי כי משה יקדים את חיוב השמיעה לציווי עצמו לשמור את מצוות ה'. על כן, מקשה "אור החיים": "היה לו לומר שמע ושמרת, ולמה הקדים שמירה לשמיעה?"

"שמור ושמעת" – המצווה לשמור על קדושה אישית

"אור החיים" משיב על כך כי יש להקדים קדושה לתורה ולהישמר מכל חטא ("שמור") בטרם שאדם פונה ללמוד תורה ("ושמעת"). זאת באמצעות חידוש ש"**מי שהוא בעל עבירות, שערי דעת התורה ננעלים בפניו**". כלומר, רק מי שלומד תורה בקדושה ובטהרה, כשהוא שמור מן החטא, יוכל להבין את התורה לעומקה. בתורתנו הקדושה אין הפרדה בין התורה לבין יישום מצוותיה. אי אפשר להצליח להבין תורה כהווייתה כשאדם מבוֹהם ושקוע בחטא. בתורות אחרות, יכול אדם להיות בעל יכולת הפשטה גם כשהוא חי חיים גשמיים מאוד. כך למשל מקובל לייחס לאפלטון אמרה, שאותה השיב לתלמידיו כשראוהו לתדהמתם כשהוא עושה מעשה לא ראוי, כי "כשאני עוסק במעשים אלה, אינני אפלטון". לעומת זאת, התורה קדושה היא. בזוהר (חלק ג', דף ע"ג עמ' א') אף מצינו כי הקב"ה והתורה חד הם ("קודשא בריך הוא ואורייתא חד הוא"). לכן, מי שלומד תורה דבוק בקב"ה והתורה קדושה בקדושת הקב"ה. הלומד תורה עוסק בקדושה וממילא ברור כי עליו לעשות כן בטהרה.

אי אפשר לשמור על קדושה רק בבית המדרש, ולאחר מכן לפשוט את "בגדי" הקדושה ולהיות יצרי, גשמי ומגושם. לומד התורה מחויב לשמור על טהרתו ותומתו בכל שעות היממה, שהרי החיוב ללמוד תורה קיים "יומם ולילה", בשוכבנו ובקומנו, בשבתנו בביתנו או בלכתנו בדרך.

על כן מבאר "אור החיים" כי מי שאינו שומר תורה ומצוות – לא ישכיל להבין את התורה וזה פשר דברי משה: "שמור ושמעת", פירוש "אם אתה רוצה שתעמוד על אמיתת התורה ולהבין אמריה, שמור המצוות לבל תעבור עליהם".

השמירה על מצוות ה' היא אפוא תנאי לקבלת התורה והבנת דבריה.

חוטא – לא יכול להבין

יש קשר ישיר בין קדושת אישיותו של הלומד, לבין יכולתו להבין את התורה ולהשיב על שאלות עיוניות המתעוררות בלימוד סוגיות תורניות. שלושה טעמים לדבר:

א. תורת ה' היא אור בהיר. אי אפשר לזכות לראות אור שכזה, כשהעדשה עכורה. חוטא לא לומד טוב ולא מבין טוב, שכן בגמרא (במסכת יומא, דף ל"ט עמ' א') מצינו כי "עבירה מטמטמת לבו של אדם, שנאמר (ויקרא י"א, מ"ג): 'ולא תטמאו בהם ונטמתם בם' אל תקרי 'ונטמתם' אלא ונטמטם". כלומר, החטא גורם לכך שליבו של החוטא נסתם. ככל שאדם גשמי ומגושם יותר, כן הוא פחות מסוגל להבין דברים רוחניים, שיסודם בקדושה.

במדרש (בראשית רבה, פרשה א', י"ד) חז"ל דרשו את הפסוק (דברים ל"ב, מ"ז): "לא דבר ריק הוא מכם" – "אם ריק הוא, הרי **שמִּמֶּם** הדבר". כלומר, האדם לא יכול להבין דברי תורה, והוא יראה אותה ככלי ריק, אם לא יסיר מליבו פנימה מכשולים פנימיים.

ב. כדי ללמוד תורה מן ההכרח לחקוק אותה בהוויית הלומד. כך אמרו חז"ל (במסכת ברכות, דף ס"ג עמ' ב'): "מנין שאין דברי תורה מתקיימים אלא במי שממית עצמו עליה? שנאמר (במדבר י"ט, י"ד): "זאת התורה אדם כי **ימות** באהל". כלומר, התורה אינה נטמעת באישיותו ואינה נחקקת ונצרבת בליבו, של מי שאינו ממית בתוכו את הווייתו הפיסית ואת יצריו. אי אפשר לחקוק תורה בלב האדם, בלי לקיים קודם לכן "וטהר ליבנו לעבדך באמת".

ג. תורה חורגת מסוגיה אינטלקטואלית והיא דבר ה'. צריך סייעתא דשמיא כדי להבין אותה לאמיתה. אדם חוטא אינו זוכה לסיוע זה, וממילא לא מסתייע בידו להבין.

יתירה מכך, בזוהר (חלק ג', דף קכ"ג עמ' א') מצינו כי "מי שהוא רשע ומבקש להיכנס ולדעת סודות התורה, כמה מלאכי חבלה מבלבלים את מחשבתו שלא ייכנס למקום שאינו שלו. אבל מי שהוא טוב, כל השומרים סרים למרותו, וקטגור נעשה סנגור, ויכניסו אותו לטוב הגנוז, ויאמרו לקב"ה: 'אדוננו, איש זה הוא טוב וצדיק, ירא שמים, רוצה להיכנס לפניך'".

קושיות המסתערות על מעיין שאינו ראוי

"אור החיים" ממשיל את התורה לפרי המכוסה בקליפה עבה. מהי הקליפה? קושיות שאדם נתקל בהם בעת שהוא מעיין בדברי תורה. קושיות אלו הן שערי ההבנה, שבאמצעותן עשוי המעיין להגיע אל "ליבת הפרי" – להשכיל ולהבין את עומק הדברים.

"שערי פתחי ההבנה בדברי התורה הם הקושיות שיעמדו בפני האדם, והם סוד הקליפות המתהווים מעבירות האדם".

לומד התורה שאינו שומר על טהרתו – אינו יכול להגיע להבנת התורה, שכן הוא ישכיל אולי להבין קושי שמתעורר, אך לא את התשובה הראויה. הקושיות יישארו ב"צריך עיון", ולא יסתייע בידו ליישב אותן. אדרבה, הן תסתערנה עליו עד כי תתערפל תודעתו והבנתו והוא יגשש באפילה. מכיוון שלא יצליח להבין את עומק הדברים ולא יידע להשיב על הקושיות המסתערות עליו כשהוא לומד, הרי שניצוצות הקדושה התורניים ימשיכו להיות שבויים בקליפות שהם נתונים בהן.

קושיות כקליפות

יסוד הדברים בתיקוני זוהר (דף י"א עמ' ב'), שם מצינו כי קושיות הן "קליפות שמכסות על ההלכה, שהיא מח מבפנים, ואין אדם יכול לאכול בלחם התורה, עד שהוא מפריד את הקושיות מן ההלכות". כמו כן, מצינו בזוהר (חלק ג', דף כ"ז, עמ' ב'), כי קושיות הן בגדר של קליפות, שבשפריר חביונן מסתתרת ההלכה הבהירה והפסוקה, שהיא בבחינת בתו החביבה של הקב"ה. הזוהר מציין כי יש קושיות שהן לבושי ההלכה, שעליה נאמר (תהלים מ"ה, י"ד): "כל כבודה בת מלך פנימה ממשבצות זהב לבושה". חז"ל מיישבים קושיות אלו בכמה תירוצים, ופוסקים הלכה בכמה פסקים. אך יש "קושיות רעות שאין להן תירוץ ולא פירוק, שעליהם נאמר "תיקו". המילה "תיקו" היא "תיקון" חסר ן' – כלומר, שאין לדבר תיקון".

אוהב ה' – מחפש שאלה ומיישב אותה

רבי אברהם אזולאי (סבו של החיד"א) בספרו "חסד לאברהם" (מעין ב', נהר כ"ח) מבאר כי כדי להצליח להסיר את קליפות התורה, שהן הקושיות המתעוררות בראשית העיון, נחוצה דבקות ואהבת ה'. לימוד תורה מחייב אפוא את הלומד לחיות חיים של דבקות בתורה ובקב"ה. ובלשונו:

"קושיות ההלכה הן קליפות. ואתה מחויב להקשות ולשבר הקליפות ולהוציא את מח (העצם) ולתרץ ולדקדק המלה ולהבין נעלמה. מכיוון שבידך (הלומד) לפלפל בתורה ואינו עושה כן, הרי שבכך הוא מחזיק את הקליפות ומעמידן. וכיון שאתה מעיין בתורה והיא רחוקה מידיעתך ונעלמת ממך על ידי הקושיות שהן הקליפות המכסים את התורה ומעלימים אותה מעין שכלך, הרי הקליפות הם מחיצות ברזל בינך לבינו. לכן, אם חשק האהבה שקועה בלבך להדבק בה', צריך שתחפש אחר הקושיה לשבר אותה ולבטלה ותדבק בתורה הנעלמת בתוך אותן קליפות, והעושה כך הרי הוא דבוק בתכלית הדבקות".

תשובה היא תנאי לתורה

מסקנה חשובה עולה מן הדברים. כאמור, חוטא נתקל בקושיות ואינו מצליח ליישב אותן, כך שהפרי התורני נשאר בקליפתו. מכאן עולה כי תשובה היא תנאי לתורה, אדם המעוניין ללמוד תורה ולהבין את עומקה – צריך לחזור בתשובה על חטאיו. ואכן, הלכה פסוקה היא ברמב"ם (הלכות תלמוד תורה, פרק ד', הלכה א'): "אין מלמדים תורה אלא לתלמיד הגון, נאה במעשיו או לתם. אבל, אם היה הולך בדרך לא טובה מחזירים אותו למוטב ומנהיגים אותו בדרך ישרה ובודקים אותו **ואחר כך** מכניסים אותו לבית המדרש ומלמדים אותו".

על מאמר הכתוב (שמות י"ט, ב'): "ויסעו מרפידים"', פירש רש"י כי יש היקש בין "נסיעתם מרפידים לביאתם למדבר סיני. מה ביאתם למדבר סיני בתשובה, אף נסיעתם מרפידים בתשובה". ביחס לכך כתב רבי ישעיה הלוי הורוויץ בספרו שני לוחות הברית (של"ה, פרשת יתרו, "דרך חיים תוכחת מוסר" א'): "ישראל עשו תשובה קודם שקיבלו את התורה ומכאן רמז למאמר מקצת המקובלים, כי לפעמים נמנע מהאדם מלהבין איזה פשט או איזה חקירה והשגה, ודבר זה מחמת הקליפה מאיזה עוון שעשה, המבדיל בינו לבין העיון. על כן, צריך אדם לפשפש במעשיו ולהתוודות, ולהיות מודה ועוזב. וככה ינהג כל אדם, אם קשה לו ההבנה, יתחרט על עוונותיו ויתוודה וישוב אל ה', ויתפלל אליו שהוא יחוננו דעת וילמדנו בינה.

ורמז לדבר, סמיכת ברכת "אתה חונן לאדם דעת" לברכת "השיבנו אבינו לתורתך והחזירנו בתשובה שלמה לפניך".

הנה כי כן, משה רבנו לימדנו כי הסדר הנכון ללימוד תורה הוא "שמור ושמעת". ראשית, צריך אדם להישמר מן החטא, לשמור את מצוות התורה, לשמור על תומתו האישית, לשמור על רמתו המוסרית ועל טהרתו. רק לאחר מכן, יתקיים בו "ושמעת" – והוא יוכל להשכיל ולהבין את התורה כהלכתה. אכן, תורה היא דבר ה' ולא ניתן ללמוד אותה ולרדת לעומקה בלי לשמור על קדושתו וטהרתו של לומד התורה. התורה היא כמו פרי ערֵב, שנבראה לו קליפה עבה כדי לשמור עליו. קליפתה של תורה היא מסכת של שאלות קשות שתסתערנה על מוחו של הלומד, מתוך מטרה להסיטו מדרכו העיונית. כדי להשיב נכוחה על שאלות קשות המסתערות על המעיין, מן ההכרח להשיג ראיית מכלול בהירה וישרה. אדם לא ניחן בראייה בהירה אם מוחו וליבו עכורים מחטאים ומחשבות אוון. לכן, תנאי לתורה היא תשובה.

אמור מעתה כי: תשובה ותפילה וטהרה – פותחים שערי הבנה.

פרשת שופטים

והכלל והעיקר לא לפחד מעוצמת היצר

ביטוי נצחי לציווי שלא לפחד מסוסיו ורוב עמו של אויב

משה ציווה על בני ישראל (דברים כ', א'): "כי תצא למלחמה על אויבך וראית סוס ורכב עם רב ממך לא תירא מהם, כי ה' אלהיך עמך המעלך מארץ מצרים".

ציווי זה, ככל ציוויי התורה, הוא נצחי. אין הוא תלוי בזמן או במקום מסוים.

רבי ישראל בעל שם טוב (מופיע בספרו של רבי אהרן הכהן מאפטה "אור הגנוז לצדיקים", פרשת מקץ ד"ה "ויהי") נהג לומר, כי כל ציווי שהתקיים בגשמיות ממשיך להתקיים לנצח, במישור הרוחני והתודעתי של האדם. ובלשונו: "כל פסוקי התורה צריכים להיות נצחיים בשכל, אף שבפועל היו בזמן ובמעשה, כי התורה היא אלהותו, ואלהותו נצחית. על כן נקראת היא תורה, שצריכה להיות שייכת בכל עת להיות מורה דרך לכל אדם לעבודת ה'".

במה תתבטא אפוא לנצח ההוראה המוטלת על האדם שלא לפחד מסוסיו ורוב עמו של האויב?

הציווי על אדם ללחום ביצרו

תשובה מרהיבה לשאלה זו מצינו ב"אור החיים", המבאר את הפסוק דנא, בדרך דרוש, כמכוון למלחמתו הנצחית של האדם עם יצרו. הכתוב "בא להסיר מלבבו מורך ואמר 'כי תצא למלחמה' הידועה, שאין גדולה ממנה".

יצרו של האדם חזק ממנו

הכתוב מלמדנו כי יצרו של האדם חזק ממנו. בקרב עם היצר נתקל האדם ביריב קשה והוא נזרק לזירת הקרב הזו כשהוא מצוי בעמדה נחותה. במה חזק היצר מן האדם? הן האדם יכול להתנשא אל על ולכבוש יעדים ופסגות? "אור החיים" מבאר כי "במלחמה זו יש שני דברים קשים לאדם שמתישים כוחו":

א. יצר הרע מיומן ומנוסה יותר מן האדם. "הוא (האדם) אינו מלומד במלחמה כמו שהוא (היצר) מלומד ורגיל במלחמה זו". האדם הנלחם ביצרו

נתקל ביריב ממולח וערמומי ממנו. האדם תמים ונאיבי לעומתו. אין לו סיכוי מול תחבולן ממולח זה.

ב. ליצר הרע יש "סוס טרויאני" בתוך תוכו של האדם, החובר אל היצר הרע ומסייע לו.

"סוס" זה הוא החלק החומרי שבאדם, השואף מטבעו למנוחה, עצלות, התפנקות, הנאה ועונג. "הרכבת האדם (בחלק הגשמי שלו) חובקת (מקבלת ברצון רב) את דברי היצר הרע, בכל אשר יאמר אליו, בענייני האיסור לגנוב ולגזול ולגאות ולאכול כל אשר תאוה נפשו, וזה ימנעהו מלשמוע אל דברי התורה והמצוות".

הרוחניות חיצונית ואילו הסביבה הטבעית של האדם גשמית

רבינו בחיי (על ויקרא י"א, מ"ד) מוסיף על הדברים ומבאר, כי החלק החומרי שבאדם חזק מן החלק הרוחני, משתי סיבות נוספות:

א. הגוף מתפתח הרבה לפני שהשכל מגיע לבשלות. "ידוע כי התאוה חזקה בטבעה והנה היא באדם קודמת לשכלו, כי התאווה מוטבעת בו מתחילת נעוריו, שהוא נמשך אחר ההנאות הגשמיות ועמהן הוא הולך וגדל עד שהתאווה מתגברת על השכל אשר בשבילו נוצר האדם".

ב. סביבתו של האדם וכוח החיים שלו, ניזונים מדברים גשמיים: מאכלים, מנוחה, תאוות גשמיות. נמצא כי היצר הרע נהנה מ"זירה ביתית" ואילו חלקו הרוחני של האדם מתמודד בסביבה זרה. "הוא נוכרי בעולם הגופים". וכלשונו של רבינו בחיי: "ועוד, שהתאוה מחוברת מכוחות הטבעים ומן היסודות ויש לה מחזיקים ועוזרים הרבה והם המאכלים ושאר התאוות הגשמיות, והשכל שהוא עצם רוחני והוא נגזר מן העולם העליון, הוא נוכרי בעולם הגופים העבים והגסים. ומפני שהוא נוכרי אין לו מחזיק ועוזר, אלא הכול נגדו. ובדין הוא שיחליש השכל ותתגבר התאוה עליו".

הכוח הסגולי של עבירות

שמא לא די בסיבות אלו, הרי שנוסף על כך קושי, שהאדם מביא על עצמו ומכשיל אותו במלחמתו ביצרו, והוא הכלל שטבע התנא בן עזאי (מסכת אבות, פרק ד', משנה ב') לפיו "עבירה גוררת עבירה".

כלומר, עבירות שאדם עושה – יוצרות הרגל ויש בהן כוח של התמדה ותנופה "אחר שנכשל בעבירות רבות, יתווספו כוחות הרע שנולדו ממעשיו הרעים, כמו שפירשתי במקומות אחרים, והרי הוא ביניהם כחררה שאין לה הופכין".

משעשה אדם עבירה אחת הדבר גורר גם "רוח טומאה" האופפת את האדם, כובשת את רוחו ומוליכה אותו בדרכי יצרו. לעבירות יש כוח סגולי, כפי שביאר רבינו יונה (על מסכת אבות, פרק ד', משנה ב') כי אם "עשה עבירה אחת, הקב"ה מתרחק ממנו ומניחו ומוסר אותו ביד טבעו הרע, וזהו הפרי היוצא מן העבירה שמניחים אותו לעשות אחרת, ואין בידו יכולת לסור מן הדרך ההיא".

ביאור הכתוב בדרך רמז

"אור החיים" מבאר אפוא לאור האמור כי הציווי שהפסוק עוסק בו הוא נצחי, וכך יש לפרש את הפסוק, בדרך רמז:

"**כי תצא למלחמה על אויבך**" – הכתוב מדבר על מלחמת היצר, שהוא אויבו הגדול והמר של האדם;

"**וראית**" – "בעיני שכלך";

"**סוס**" – כפי שנאמר (משלי כ"א, ל"א): "סוס מוכן ליום מלחמה ולה' התשועה". הסוס הוא חלקו החומרי והיצרי של האדם – "כנגד מה שהוא (היצר), סוס מוכן למלחמה, מה שאין כן האדם";

"**ורכב**" – "כנגד הרכבת האדם, שנוטה וחושקת לדברים הגשמיים";

"**עם רב ממך**" – כנגד כוחות הרע שהתווספו לאדם מצד מעשיו הרעים".

היצר חזק – אבל יפסיד בקרב – כי בן הברית חזק ממנו

הציווי בפרשתנו בא אפוא לעודד את האדם במלחמתו ביצרו, ולמסור לאדם מסר חשוב לפיו, המלחמה אינה אבודה מראש ולא הציבו אותו בתנאי מלחמה בלתי הוגנים. הכיצד?

כי אכן, היצר חזק מן האדם, אבל לאדם יש בן ברית.

אם אך יתייצב האדם לקרב עם יצרו, הרי שבן ברית זה יתייצב לצידו ויסייע לו במאבקו.

בן ברית זה חזק מן היצר. הוא מכריע את הקרב.

בן הברית הוא – הקב"ה בכבודו ובעצמו!

זה פשר הכתוב המצווה את האדם שלא לפחד מאויבו ולהתייצב לקרב עימו.

"אף על פי כן (למרות כוחו העודף של היצר הרע) בא דברו הטוב ואמר "'לא תירא מהם"'. וכך מבאר "אור החיים" את הכתוב:

"**ה' אלהיך עמך**" – "פירוש הן אמת, אם היית בא למלחמה בכוחך אין בך כוח לעמוד במלחמה זו. אבל, מכיוון שה' אלהיך עמך – כוחו גדול להצילך. כשבא אדם להיטהר, הרי שימינו של ה' יתברך מקבלתו ונדבק לה' והוא יכניע מצריו...

על כך אמרו חז"ל (מסכת קידושין, דף ל' עמ' ב'): "יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומבקש המיתו, שנאמר (תהלים ל"ז, ל"ב): "צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו", ואלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו שנאמר: "**אלהים לא יעזבנו בידו**".

כשהקב"ה מתייצב לסייע הוא מפרק את הקליפה מן הקדושה

"אור החיים" מוסיף ומבאר, כי גם הכוח הסגולי של החטאים שהאדם עשה, מתפוגג ונמוג, כאשר הוא מחליט להתמודד מול יצרו. הכיצד? מכיוון שכוח טומאה סגולי זה, הוא בבחינת קליפה השובה בקרבה את ניצוצות הקדושה האלוקיים המחיים את האדם. ברם, שאדם המבקש להילחם ביצרו ומתייצב נגדו, נמצא בזירת קרב שאינה הוגנת, הוא משווע לעזרה שמימית והקב"ה שומע ונחלץ לעזרתו. נוכחות אלוקית זו שואבת אליה מיד את ניצוצות הקדושה ואלו נחלצים מקליפתם ושבים למקורם ולקדושתם. על כן, כוחם הסגולי של החטאים תם ונעלם.

על כך אמר הכתוב "**ה' אלהיך עמך – המעלך מארץ מצרים**" – "זה מופת חותך, כי ה' מפרק הקליפה מן הקדושה ומבררה, והוא סוד העלאת ישראל ממצרים כידוע ליודעי ח"ן (חכמת נסתר)".

הנה כי כן, האדם הושלך לזירה קשה, שבה הוא מתמודד עם יצרים שהם חזקים ממנו.

תנאי הזירה הגשמיים מקשים אף הם על ההתמודדות של האדם עם יצריו. אם בכך לא די, הרי שחטאים קודמים שעשה האדם מוסיפים משקל לכובד המשא, שהרי קשה לאדם להתגבר על הרגלים רעים ואף על רוח טומאה שאופפת אדם בעקבות החטא. אבל, הכתוב מוסר לאדם מסר נצחי, לפיו בעומדו בזירת קרב מכריעה זו – אין הוא ניצב לבדו. יחד עימו ולצידו ניצב בן ברית נאמן, שיכריע את הקרב. בן הברית הוא – הקב"ה בעצמו. על כן, מצווה האדם – לא לפחד כלל. גם אם הרחיק לכת והרגליו רעים, עליו לאזור אומץ ולהחליט להשתנות, ומשיעמוד מול יצרו – נוכח הקב"ה עימו בזירת הקרב ומכריע את המערכה.

פרשת כי תצא

מיהי יפת התואר

היתר לשאת אשת יפת תואר בזמן קרב

בזמן שה' נלחם לישראל באויביהם יש עניין מיוחד לשמור על קדושת ישראל ונאמר (דברים כ"ג, ט"ו): "כי ה' אלהיך מתהלך בקרב מחנך להצילך ולתת אויביך לפניך והיה מחניך קדוש, ולא יִרְאה בך ערות דבר ושב מאחריך". על אף זאת מצינו היתר נדיר ויוצא דופן לבן ישראל לשאת אישה נוכרית בעת יציאה למלחמה. כך אמר הכתוב (שם כ"א, י'– י"א): "כי תצא למלחמה על אויביך, ונתנו ה' אלהיך בידך ושבית שביו. וראית בשביה אשת יפת תאר, וחשקת בה ולקחת לך לאשה".
מה פשרו של היתר זה?

יפת תואר לרבות כעורה

"אור החיים" מקשה על הביטוי "וראית בשביה אשת יפת תואר" – האם ההיתר מותנה בכך שהאישה יפה? אכן, מן המילים **"יפת תואר"** – משמע כי ההיתר הוא דווקא לאישה יפה, שלגביה יש קושי מיוחד ליוצא למלחמה לשלוט ביצרו. מצד שני, את המילים "**וחשקת בה**" – דרשו חז"ל, כדי ללמד כי ההיתר מתייחס לכל אישה, אפילו היא כעורה. כך מצינו בספרי (דברים, פרשת "כי תצא", פיסקה רי"א): "אין לי אלא בזמן שהיא נאה. מנין אפילו היא כעורה? תלמוד לומר 'וחשקת בה' אף על פי שאינה יפת תואר". אם כן, לכאורה מדוע נקראה האישה "יפת תואר"?
אם הדין נאמר על כל אישה שהיא, אשר היוצא לקרב חושק בה, לא ברור מדוע נאמר תחילה כי עסקינן רק במקרה שהשבויה היא יפת תואר? מדוע היה צורך לומר "יפת תואר" ואחר כך נדרש פסוק לרבות כעורה? היה על הכתוב לומר "וראית אישה" ותו לא.

מדוע הותרה אשת יפת תואר

"אור החיים" תמה גם על גוף ההיתר לשאת בת נכר, מכמה סיבות:
א. נשיאת גויה היא עבירה חמורה מאוד, הפוגמת בקדושת ישראל.

הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה, פרק י"ב, הלכה ו' פוסק כי "מי שבעל גויה, עונשו מפורש בדברי קבלה שהוא בכרת, שנאמר (מלאכי ב', י"א – י"ב): 'כי חילל יהודה קודש ה' אשר אהב ובעל בת אל נכר. יכרת ה' לאיש אשר יעשנה'... הנה למדת שהבועל כותית כאילו נתחתן לעכו"ם". הרמב"ם שם בהלכה ז' אף פוסק כי "עוון זה, אף על פי שאין בו מיתת בית דין אל יהי קל בעיניך, אלא יש בו הפסד שאין בכל העריות כמותו. מכיוון שבן הנולד מן הערווה – בנו הוא לכל דבר, ובכלל ישראל נחשב, אף על פי שהוא ממזר. ואילו בן הנולד לו מן הגויה אינו בנו, שנאמר (דברים ז', ד'): 'כי יסיר את בנך מאחרי' – מסיר אותו מלהיות אחרי ה'".

אם כן, כיצד ייתכן כי הכתוב התיר לשאת גויה, שראה אדם בעת המלחמה? הכיצד אין זה מחייבים את האדם להימנע ממעשה שכזה, שהקב"ה מתעב את עושהו?

ב. בזמן המלחמה נחוצה סייעתא דשמיא. זו שעה קשה שחיי אדם ניצבים בה על הכף והפרט והכלל זקוקים לרחמי שמיים. בשעה כזו חשוב במיוחד שהאדם יתקדש ויתקרב לבוראו. הכיצד ייתכן שדווקא בשעה גורלית זו, ירשה אדם לעצמו להתגעל במעשה מתועב ומשוקץ? ובלשון "אור החיים" "למה יצו ה' כדברים האלה לטמא אדם עצמו בבת אל נכר, ובפרט בעת מעשה הנס? במקום שצריך להוסיף טהרה ודביקות בה', יתיר לעשות מעשה כיעור השנוא אצל ה', שיפעיל הרחקת דביקותנו בקב"ה"?

ג. היה מן הדין שייקבע כי יש להכניע את יצר הרע ולאבדו מלב עם קדוש **במיוחד** בזמן מלחמה כאשר "מלכם בראשם להילחם להם". אכן, הרמב"ם (בהלכות מלכים, פרק ח', הלכה א') פוסק, כי "חלוצי צבא כשיכנסו בגבול העכו"ם ויכבשום וישבו מהם, מותר להם לאכול נבלות וטרפות ובשר חזיר וכיוצא בו, אם ירעב ולא מצא מה יאכל אלא מאכלות אלו האסורים". אולם, היתר זה מותנה בשני תנאים: א. "אם ירעב"; ב. "לא מצא מה יאכל אלא מאכלות אלו האסורים". מעשה זה של בעילת גויה אינו עומד בתנאים אלו, שהרי אדם מסוגל לתפקד בלעדיו.

ד. חז"ל (במסכת קידושין, דף כ"א עמ' ב') אמרו: "לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע. מוטב שיאכלו ישראל בשר תמותות שחוטות, ואל יאכלו בשר תמותות נבילות". כלומר, אם התורה לא תתיר ליוצא למלחמה את האישה הנוכרית, הוא לא יישמע לאיסור. מצבו המוסרי יידרדר עוד יותר, שכן הוא ייקח אישה זו באיסור. לכן עדיף להתיר זאת כדי שיעשה כן בהיתר.

ברם, שיש להבין איזו מן מלחמה היא זו ביצר הרע, ע"י כניעה מוחלטת מראש? מדוע אין האדם מחויב להיאבק בכל כוחו, כדי שלא להיכנע ליצר הרע, ולא לקחת "אשת יפת תואר"? והאם נתיר בדומה לכך עבירות אחרות כדי שלא "להסתבך" עם יצר הרע שקשה להתמודד עימו?

שבי בכלא הקליפה וגאולה ממנו

כדי לבאר את הדברים "אור החיים" מקדים ומציב בפנינו ארבעה יסודות בתורת הסוד כדלהלן:

א. "יסוד הדבר וסודו הוא" על פי דברי חז"ל, כי יש בין האומות "נשמות קדושות שנפלו בין הגויים – אל תוך הקליפות".

כך מצינו במסכת פסחים, דף פ"ז עמ' ב': "לא הגלה הקב"ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים". מבאר האר"י בספרו "שער הפסוקים" פרשת שמות: "אדם הראשון היה כולל בקרבו את כל הנשמות שייוולדו בכל הדורות. כשחטא אדם הראשון נפלו ממנו כל הנשמות ההם לתוך הקליפות שנחלקו לשבעים האומות (למשמעות הדבר ראו להלן בפרק על שמיני עצרת). על כן, צריכים ישראל להיות בגלות ולהגיע לכל אומה ואומה כדי "ללקט שושני הנשמות הקדושות, שהתפזרו בתוך הקוצים ההם". אכן, כמה וכמה גדולי עולם באים מאומות העולם כפי שמצינו, כי רות המואביה, שממנה יצאו דוד ושלמה וייצא ממנה מלך המשיח – היא גיורת. כמו כן, (במסכת סנהדרין, דף צ"ו עמ' ב') מצינו כי שמעיה ואבטליון, אונקלוס, וכאלה רבים היו גרים. אף התנא רבי עקיבא היה בן גרים.

ב. "עוד אגלה לך סוד אחד, כי תמצא נשמה טהורה דבוקה בנשמה טמאה, ואין כוח בטהורה להטות הטמאה להטיב והיא מונחת שם עד עת דרור".

הנשמה הטהורה שנפלה שבי בין האומות מכוסה בקליפה גשמית (הגוף של הגוי, שבו היא מצויה), ובנוסף לכך היא גם דבוקה בנשמתו של אדם חי, שאין בו שמץ של טהרה. זהו שבי בתוך שבי. דוגמא לכך היא נשמת רבי חנינא בן תרדיון, שהייתה דבוקה בשכם בן חמור, כפי שנרמז באמירתו של שכם לבני עמו כי כדאי שיימולו, שכן (בראשית ל"ד, כ"א): "האנשים האלה (יעקב ובניו) שלמים הם אתנו, וישבו בארץ ויסחרו אותה והארץ הנה רחבת ידים לפניהם". על כך אמרו המקובלים (האר"י ב"שער הגלגולים", הקדמה ל"ו) כי המילה רחב"ת היא ראשי תיבות של: **רבי חנינא בן תרדיון**".

כלומר, נפשו של שכם בן חמור הייתה קליפה, שבה הייתה שבויה נפש צדיק של – רבי חנינא בן תרדיון.

ג. הכיצד תצא נשמה קדושה זו של הצדיק משבי זה? התשובה היא כי הדבר קרה ע"י זיווגו של שכם עם בת ישראל. שכם היה עם דינה והנפש הקדושה שהייתה טמונה בו (נפשו של רבי חנינא בן תרדיון), דבקה במינה (בנפשה הטהורה של דינה), בבחינת "מצא מין את מינו וניעור". כוונת הכתוב (בראשית ל"ד, ג'): "ותדבק נפשו בדינה" איננה ששכם הטמא דבק בנפשה הטהורה של דינה, אלא שנפשו של רבי חנינא בן תרדיון שהייתה שבויה בקרבו של שכם, היא שדבקה בנפשה של דינה. "אור החיים" אומר על כך "ושמור לך כלל זה".

ד. לעיתים, מצליח הניצוץ הקדוש להשתלט על הקליפה שבה הוא שבוי, ואז הגוי שנשמה קדושה התעברה בו – מתגייר. אבל, לעיתים הנפש הקדושה שבויה בקליפתה ואינה מצליחה לצאת בכוחות עצמה. במקרה זה היא זקוקה לנפש קדושה שתבוא ותדבק בה. בעת דבקות זו חשה הנפש השבויה את קרבת האור האלוקי של הנפש הקדושה, וכך היא נמשכת אל האור הזה ויוצאת משביה.

ה. ברם, לא תמיד מֵהֵל אור קדוש על האדם מישראל שעימו בא במגע הניצוץ הקדוש שהתעבר בגוי. גם אם נשמתו של אותו בן ישראל גבוהה היא, הרי שהוא מושפע ממעשיו, ו"העוסק בעבירה מתלבשת בו רוח הטומאה ומעוותת דרכו". לעומת זאת "באמצעות מעשה המצווה יתלבש באדם אור השכינה ויגרש ממנו חלק הרע, כפי שנאמר (קהלת ח', ה'): 'שומר מצוה לא ידע דבר רע'. הדבר נכון במיוחד ביחס לשלוחי מצוה, שבעת שליחתם מצוותם מצילתם אפילו מיצר הרע".

ו. נמצא כי מי שעוסק במצווה, למשל מי שיוצא למלחמת מצווה על האויב, אור קדושה מהל עליו והוא מסוגל לגאול ניצוצות קדושות ונשמות גבוהות שנפלו בידי האויב. ממילא, אם ייקח איש כזה וידבק באישה, שטמונה בה נשמה גבוהה מנשמות האדם הראשון שגלו והתעברו בנשמות האומות, הרי שהאור הבוקע ממנו יביא לגאולת הנשמה הקדושה הזו, שתימשך ותדבק בנשמתו שלו, ובכך תזכה לגאולתה!

"אור החיים" מציין כי "בעקבות הקדמות אלה, אחרי שהודיע ה' אותנו את כל זאת, יאירו מאמרי אל עליון כשמש בצהרים במצווה זו". נפרט את הדברים כסדרם.

ביאור פרטי דיני אשת יפת תואר לפי תורת הסוד

תכליתה של מצוות "אשת יפת תואר" היא לגאול משביים את הנשמות הקדושות שהתעברו בין הגויים. דרך הילוכם של הדברים היא זו:

"**כי תצא למלחמה על אויבך**" – הציווי נאמר רק לאדם העוסק במצווה עצומה, ומחמת מצווה זו שורה עליו אור אלוקי נשגב המאפשר לו לגאול את ניצוצות הקדושה משביים.

"**וראית בשביה**" – פירוש בשעת שביה, כפי שפסק הרמב"ם (בהלכות מלכים, פרק ח', הלכה ג'): "אין אשת יפת תואר מותרת אלא בשעת השביה". כלומר "שבאותה שעה עודנו עוסק במצווה". תנאי להיתר "אשת יפת תואר" הוא שהאיש קדוש ואור ה' מהל עליו, שכן הוא מצוי בעיצומו של עיסוק במצווה.

"**אשת יפת תואר**" – דרשו חז"ל (במסכת קידושין, דף כ"א עמ' ב'), כי מהמילה "אשת" יש לרבות אף אשת איש, ומשמעות המילים "יפת תואר" היא, כי התעברה באישה זו נשמה גבוהה של צדיק המכונה "יפת תואר". **הווי אומר כי "יפת התואר" היא נשמה גבוהה**, השבויה בקרבה של "אשת" זו, ומשוועת להיגאל ולשוב לקדושתה. בלשון "אור החיים": "שבאמצעות היותו עוסק במצווה יגלה ה' את עיניו להכיר באשת גוי שיש בה יפת תואר, שהיא נשמה הקדושה, הנקראת 'יפת תואר', כי זוהר נשמות הקדושות מופלא ועצום הוא. וזאת האישה קנתה בה חלק זה הטוב, ולזה קראה הכתוב 'אשת יפת תואר'".

"**וחשקת בה**" – אדם המצוי בשעת קרב מתחנן על נפשו ודבק באלוקיו, כפי שרק אדם במצוקה קיומית יכול לדבוק. הכיצד ייתכן כי נפשו של אדם הדבוק בשכינה כמהה לגויה? זהו חשק שאינו טבעי בשעה זו. אין זה דרכו של חשק טמא להתעורר באדם העוסק בקדושה וחושש לחייו. חשק זה הוא אפוא בהכרח חשק של קדושה והוא נוצר מכיוון שאור ה' המהל על נשמתו, מכיר ומבקש לגאול את הנשמה הקדושה שהתעברה בגויה שבה פגש בשביה.

"והכרתה היא (ההכרה בכך שהתעברה באישה זו נשמה גבוהה, נעשית ע"י כך), שאתה רואה שאתה חושק בה, בזמן שאתה דבוק בשכינה באמצעות היותך עסוק בשליחות מצוה כאמור, זה יעירך שלדבר טוב חשקת".

"וחשקת **בה**" – לא באישה אתה חושק אלא "למה שבתוכה, בפנימיותה, בנשמה הקדושה שהתעברה בה שהיא 'יפת תואר', היא חלק הטוב, הדומה לנפש הטהורה". על כן אמרו חז"ל "וחשקת בה – אפילו כעורה". ללמדך, כי האדם אינו מתאווה ליופי החיצוני של אישה זו, אלא ל"יפת תואר", שהיא הנשמה הקדושה הגלומה בה.

"**ולקחת לך לאשה**" – ע"י לקיחה זו של "אשת יפת תואר" – יזכה אותו אדם להושיע ולחלץ את הנפש הקדושה שהתעברה באותה אישה. ובלשון "אור החיים": "הלקיחה היא בנעלם, שהיא נפש הקדושה, שבאמצעות העניין יהיה לו בה לקיחה אחרת, שיזכה ביפת תואר, כי כשידבק איש ישראל באשה שבה חלק מהטוב, תיכף יקנה מקומו חלק הטוב בישראל ויזכה בו, כמו שזכתה דינה בת יעקב בנפש קדושה בפגוע בה שכם בן חמור".

ניצוצות קדושים בתערובת איסור בהיתר במאכלים

בשולי הדברים יצוין כי רבי צבי אלימלך מדינוב בספרו "בני יששכר" (מאמרי חודש אדר, מאמר ב', שקל הקודש, דרוש ז') צועד אף הוא בתלם זה בחידושו כי כאשר חתיכת בשר איסור נופלת אל בין רוב של חתיכות בשר היתר, הדבר נובע מכך שבלועים בה ניצוצות של קדושה הבאים לגאולתם בדרך זו, ועל כן מצווה היא לאכול את התערובת, שבשר האיסור בלוע בה כדי לגאול ניצוצות קדושים אלו משביים. ובלשונו:

"למה תהיה כזאת שלפעמים תתבטל חתיכת איסור בהיתר והוא נאכל עפ"י התורה, כגון שנתבטל בששים, או יבש ביבש ברוב? אבל תדע שהוא ממחשבות הקב"ה היודע שניצוץ הטמון באותה חתיכה האסורה ביחוד יכול להתברר על ידינו, על כן הוא מזמין שתיפול החתיכה האסורה הזאת לתוך ההיתר ותתבטל, ואכול יאכלו אותה עפ"י התורה ותתברר הניצוץ הזה...ואם כן מצוה הוא בדווקא שיאכל ישראל החתיכה ההיא ולא יחמיר.

בענין זה אמרו חז"ל (מסכת ברכות, דף ח' עמ' א'): 'גדול הנהנה מיגיעו יותר מירא שמים', ופירש בזה הרב הקדוש, בעל השל"ה, 'נהנה מיגיעו' – היינו שייגע את עצמו בתורה ויודע להכשיר המאכל הזה עפ"י התורה הגם שיש בתוך המאכל דבר איסור הנה שב להיתר על פי כללי התורה, והאדם הזה אוכל המאכל ונהנה ממנו, הנה הוא גדול מן הירא שמים המחמיר. והוא כדברינו ממש, להיות הדבר הזה נסיבה מאת ה' שיתברר המאכל האסור, ולזכות יחשב לאדם האוכלו עפ"י התורה כי יתבררו הניצוצות הקדושים, והוא גדול מן הירא שמים שאינו רוצה לאכול מטעם שיש בו תערובות איסור, הבן הדבר. על כן, לדעתי הצעירה, אין זה מדרך החסידות מה שכמה אנשים נוהגים סלסול בעצמם שלא לאכול מן שום מאכל שהיה עליו שאלת חכם הגם שהוא דבר פשוט ומבואר דינו להיתר, כגון: על ידי תערובות בששים וכיוצא, כי לדעתי אדרבא מצוה הוא, 'יאכלו ענווים וישבעו',

כי הוא נסיבה מאת ה' שישוב האיסור להיתר ויתברר על ידי אכילת ישראל, ומה שאמרו חז"ל (מסכת חולין, דף מ"ד עמ' ב'): 'לא אכלתי מבהמה שהורה בה חכם', היינו דווקא בדבר שההיתר תלוי בסברה".

הנה כי כן, "אור החיים" מבאר כי "יפת תואר" אינה אישה, אלא נשמה השבויה בה. המלחמה עשויה להניב לא רק פרי הילולים פיסי, אלא אף לשחרר נשמה יפת תואר וקדושה – הזקוקה לגאולה. "אור החיים" שופך אור חדש לחלוטין על פרשת אשת יפת תואר ומלמדנו כי פרשה זו אינה עוסקת באדם שיצרו הרע הומה בו תוך כדי קרב. אדרבה, האדם היוצא לקרב קרוב מאוד לאלוקיו, הן לאור סכנת החיים הנשקפת לו, הן לאור תפילתו להינצל הנובעת ממעמקי מצוקה קיומית, והן לאור קדושת מעשה המצווה שהוא עוסק בה במסירות נפש. "שלוחי מצווה אינם ניזוקים" – גם לא ברוחם ובנשמתם. אם איש כזה רואה בכלל "אשת יפת תואר" ואף חושק בה, הרי שנשמתו היא זו שעורגת לנשמה הקדושה שהתעברה באישה זו. מעשה זה אינו מעשה טומאה המסיג את הקדושה אחור, אלא להיפך, הוא מקדש בקדושת נשמתו ובאור המצווה שהוא עוסק בה, גם את הנשמה הגבוהה הטמונה באותה אישה.

פרשת כי תבוא

והערב נא

"ושמחת בכל הטוב" – זו שמחת תורה

אדם בא לארץ ישראל ושדהו מניבה מכל טוב. הוא בא לבית המקדש, מביא מביכורי פרי אדמתו ומודה לה' שבירך אותו. לאחר שהניח מביכורי פרי אדמתו לפני ה', הוא מצווה (דברים כ"ו, י"א): "ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלהיך ולביתך, אתה והלוי והגר אשר בקרבך".

מהו הטוב שבו שמח האדם, כטוב ליבו בשפע האופף אותו?

על פי הקשר הדברים נראה בפשטות, כי הפסוק מתייחס לפירות הארץ, שמביכוריהם הביא לבית המקדש, וזהו ה"טוב" שבו עליו לשמוח. לא כך רואה את הדברים "אור החיים".

לשאלה מהו ה"טוב" שאדם שמח בו, עונה "אור החיים" תשובה מפתיעה. לדבריו "ירמוז במאמר 'בכל הטוב' אל התורה, כפי שאמרו חז"ל (מסכת אבות, פרק ו', משנה ג'): 'אין טוב אלא תורה'".

מדוע מפרש "אור החיים" כי יש להוציא דברים מהקשרם, כך שהטוב שבו עסקינן אינו פירות אלא תורה? על כך משיב "אור החיים", כי בכל הכבוד למתיקותם של פירות ערבים לחיך, אין הם ברי השוואה כלל למתיקותה של תורה: "**שאם היו בני אדם מרגישים במתיקות ועריבות טוב התורה היו משתגעים ומתלהטים אחריה ולא יחשב בעיניהם מלא עולם כסף וזהב למאומה, כי התורה כוללת כל הטובות שבעולם**".

עונג רוחני ופיסי בלימוד תורה

"אור החיים" מוסיף ואומר כי הטוב שבתורה אינו מוגבל להנאת הנשמה בלבד וגם החלקים הרגשיים **והפיסיים** של האדם מפיקים סיפוק ועונג עילאי מלימוד התורה, אם אך יעדן את דעתו ויתרגל ללמוד תורה. אכן, עונג הוא עניין של סיפוק ממה שהאדם מתרגל ליהנות ממנו.

הכתוב אומר: "ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלהיך **ולביתך**". מיהו "הבית" שנהנה מן התורה? "אור החיים" משיב על כך "לא לנשמה לבד יגיע הטוב אלא גם לבית הנשמה, שהיא **רוח ונפש, שהם משכן הנשמה**, כל אחד יתעדן כפי יכולתו". כלומר, גם בתחום הרגשי (הרוח שמשכנה בלב) ואף בתחום התחושתי, הפיסי ("הנפש הבהמית" שמשכנה בכבד, ואשר בה האדם דומה לבהמה) נהנה האדם כשהוא לומד תורה. הלימוד ערב לאדם לא רק ברמה המופשטת, אלא אפילו ברמת התחושה הגשמית. אם אדם מעדן את שכלו ומתרגל ללמוד תורה, הרי שהוא מפיק סיפוק גשמי – בלימוד התורה.

כך מצינו שכתב רבינו יונה (משלי ד', י): "התאוה תצמא לקרבת השם והיא ניכרת באיברים, כעניין שנאמר (תהלים ס"ג, ב'): 'צמאה לך נפשי, כמה לך **בשרי**'".

אכן, לימוד התורה יוצר סיפוק פיסי הממלא את האדם באופן שכבר לא יחוש צמא לכל שאר המאוויים הפיסיים. כך כתב הרמב"ם (בהלכות איסורי ביאה, פרק כ"ב, הלכה כ"א): "יפנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה וירחיב דעתו בחכמה, שאין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה. ובחכמה (היחס לחכמה) הוא אומר (משלי ה', י"ט): "אילת אהבים ויעלת חן דדיה ירווך בכל עת באהבתה תשגה תמיד".

תחושת טעם בלימוד התורה

לפני מעמד הר סיני נאמר (שמות י"ט, ה'): "אם שמוע תשמעו", ומבאר "אור החיים": "אם יתחיל (האדם) לשמוע התורה, משם ואילך הוא יתאווה לשמוע עוד, והוא אומרו (זה פשר הכתוב) 'אם שמוע עתה', אני מבטיחכם כי 'תשמעו' מעצמכם כשתטעמו טעמה, כפי שנאמר (תהלים ל"ד, ט'): "טעמו וראו כי טוב ה'".

הווי אומר כי אדם המרגיש טעם בלימוד, התחושה היא של מעין מאכל מתוק ונוצרת השתוקקות לעוד. אכן, לפני לימוד התורה אנו מברכים את ברכות התורה ואומרים "והערב נא ה' אלוקינו את דברי תורתך **בפינו**". אין זה עונג רוחני ונשמתי בלבד אלא עונג שאדם חש בפיו.

המונח "עָרֵב" בא מלשון מעורב, שכן האדם הנהנה ממשהו שמתחבר אליו ומשתוקק לעוד.

ההנאה מלימוד תורה היא עצמה מצווה

הרב אברהם בורנשטיין (האדמו"ר מסוכטשוב, מחבר הספר "אבני נזר") בהקדמה לספרו "אגלי טל" חולק מכול וכול על האנשים הסוברים כי מי שלמד תורה מכיוון שהוא מפיק עונג מלימוד זה, נחשב לאדם הלמד "שלא לשמה" סבורים הם כי הוא נופל

בערכו ממי שלומד באופן יבשושי ובלי תחושת עונג, רק מכיוון שה' ציווה עליו ללמוד תורה. ביחס לכך כותב ה"אגלי טל" "ובאמת זו טעות מפורסמת".
מי שמפיק עונג מלימודו לומד לשמה. אין זה דין של לימוד שלא לשמה כמו מי שאוכל מצה שלא לשם מצווה אלא לשם תענוג אכילה. אדרבה "הלומד לשם מצוה ומתענג בלימודו, הרי זה לימוד לשמה וכולו קודש, **כי גם התענוג מצוה.** עיקר מצות לימוד התורה, להיות שש ושמח ומתענג בלימודו, ואז דברי תורה נבלעים בדמו. ומאחר שנהנה מדברי תורה – הוא נעשה דבוק לתורה".

הנאה פיסית יוצרת דבקות נפשית

הראיה שמביא האדמו"ר מסוכטשוב לדבריו מפתיעה. הגמרא (במסכת סנהדרין, דף נ"ח עמ' א') מביאה את דברי רבי עקיבא הלמד את כל איסורי עריות של בני נח מן הפסוק (בראשית ב', כ"ד): "על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו, ודבק באשתו והיו לבשר אחד". בתוך כך דורשים חז"ל "ודבק – ולא בזכר". מבאר רש"י כי ביחסים עם זכר יש קרבה אך אין דבקות. מדוע? מכיוון "שאין הנשכב נהנה – אינו נדבק עמו". הווי אומר, כי דבקות נפשית נוצרת מכוח הנאה פיסית.
מכאן יש להסיק כי מן ההכרח ללמוד תורה מתוך הנאה פיסית, שכן רק כך נוצרת דבקות נפשית "ודברי התורה נבלעים בדמו" והופכים לחלק מישותו של האדם.

מתוך עונג ושמחה האדם יוצר ומחדש

העונג הפיסי מלימוד התורה יוצר באדם רגשות של סיפוק ושמחה. שמחה זו היא כוח מעצים. מתוך עונג ושמחה האדם מתעלה ואף יוצר ומחדש. בזוהר (חלק א', דף קל"ז עמ' א' – קל"ח, עמ' א') מצינו כי לעתיד לבוא כאשר הקב"ה יעקור את יצר הרע – לא יתבטל היצר לגמרי, אלא שכוח הבחירה שבאדם יביא אותו לתיקון היצר ולשימוש בו עצמו לצרכים רוחניים. שמא תאמר: בעולם שכולו מתוקן, למה צריך את היצר בכלל? למה צריך לתקן דבר רע, ולא עדיף פשוט לבטל אותו? על כך משיב הזוהר תשובה מסעירה: "אלמלא יצר הרע חדוותא דשמעתא לא ליהווי" – בלי יצר הרע אין שמחה בלימוד תורה. כלומר, היצר הוא חומר הבעירה של האדם ומקור היצירה שלו. צריך יצרים, "רעב" ותשוקה, כדי להגיע להישגים ולכבוש פסגות. בהתאם לכך מובנים דברי הגמרא (במסכת קידושין, דף ל' עמ' ב'): "אם פגע בך מנוול זה (יצר הרע) משכהו לבית המדרש". לכאורה, מי שנתקף ביצרים גשמיים צריך לברוח מהם, ולא לקחתם עמו לבית המדרש ולטמא את הקודש.

אין זאת אלא, שבמונח "משכהו לבית המדרש" מכוונים חז"ל לכך, שמוטל על האדם לרתום את יצריו הקיומיים ללימוד התורה בבית המדרש. אדם ללא יצרים מאבד את היצירתיות ואת הרצון לכבוש את המרחב שמחוצה לו. לכן, אסור לאדם לדכא את היצרים שלו, אלא מוטל עליו להשתמש בהם עצמם ולנתב אותם כחומר בעירה שיוביל אותו לתכליות חיוביות. עליו להפיק עונג והנאה פיסית – מלימוד תורה. על כן, מסכם הרבי מסוכטשוב את דבריו בהקדמה לספר "אגלי טל" "כיון שיצר הטוב מתגדל מזה – בוודאי זה הוא עיקר המצוה".

יסודה של תחושת העונג בתורה העומדת בבסיס הקיום

הרב זאב וולף מז'יטומיר, בספרו "אור המאיר" על פרשת "אמור", מוסיף ממד של עומק נוסף בהבנה מדוע לימוד התורה הוא העונג העילאי ביותר שיכול אדם לחוות. הוא מבאר, כי עונג פיסי נגרם לאדם בעיסוק בפעילות המקיימת אותו (אכילה, שתייה, שינה, התרבות וכיו"ב). ובכן, תורה היא בסיס הקיום ועל לימודה נאמר "כי הם חיינו ואורך ימינו".

התורה היא בסיס הקיום, שכן העולם שנברא הוא השתקפות של תוכנית אלוקית שעמדה בבסיסו. כך מצינו (בזוהר חלק ב', דף קס"א עמ' א') כי הקב"ה הביט בתורה וברא את העולם ("הסתכל קודשא בריך הוא באורייתא וברא עלמא"). התורה היא התוכנית שעמדה ביסוד היצירה, והבריאה היא השתקפות פיסית של התורה וזירת הביצוע שלה. התורה היא אם כן תמצית הקיום ומקור חיותו. נמצא כי העונג שנוצר בעת מיצוי יצרי הקיום, מקורו בתורה שהיא "חיות כלל העולמות, וכל פרטי התענוגים שיש בעולם הכל נמשך מהתורה, שהיא תענוג כל התענוגים". העיסוק בתורה הוא אפוא עיסוק במקור העונג וממילא ברור מדוע אין כמותו להסב סיפוק עילאי.

עונג התורה – הוא סיבת הבריאה

יתירה מכך, נראה כי הסיבה לבריאה כולה נעוצה באותו העונג העילאי המופק מלימוד התורה.

הרב משה חיים לוצאטו בספרו "מסילת ישרים" פרק א' מבאר, כי האדם נברא כדי ליהנות ולהתענג על ה' וזו תכלית הבריאה כולה. הקב"ה הוא הטוב בהתגלמותו, ודרכו של הטוב היא להיטיב. על כן, רצה הקב"ה להיטיב לאדם, וברא אותו כדי שיתענג. העונג העילאי ביותר מופק מקרבת ה'. ובלשון הרמח"ל: "האדם לא נברא

אלא להתענג על ה' ולהנות מזיו שכינתו, שזהו התענוג האמיתי והעידון הגדול מכל העידונים שיכולים להימצא". ובכן, האם יש קרבת ה' גדולה יותר מאשר בעת לימוד התורה? נמצא אפוא, כי לימוד התורה הוא העונג העילאי, **שלשמו נברא האדם.**

הנה כי כן, כאשר התורה מצווה על האדם להתענג בטוב שניתן לו, הדברים מכוונים לפסגת העונג שאדם יכול להפיק בעולם, שהוא – לימוד התורה. לימוד זה מחבר את הנשמה למקורה האלוקי ויוצר עונג כולל ושלם, הכובש ומספק אף את תחום הרגש ואף את מקור התחושה הפיסית. עונג מושלם זה יוצר דבקות בקב"ה ומביא לכך שהתורה נבלעת בדמו של הלומד והופכת לחלק מישותו. לימוד התורה מניב סיפוק ושמחה המעצימים את האדם ומביאים אותו ליצור ולחדש. זהו העונג העילאי שלשמו נברא האדם. אכן, כדי ליהנות מלימוד תורה מוטל על האדם לעדן את חושיו ולאמן את עצמו בלימוד, אך העמל משתלם, וכלשונו האלמותית של "אור החיים": "אם היו בני אדם מרגישים במתיקות ועריבות טוב התורה, היו משתגעים ומתלהטים אחריה, ולא יחשב בעיניהם מלא עולם כסף וזהב למאומה, כי התורה כוללת כל הטובות שבעולם".

פרשת נצבים

מהותה וטעמיה של הערבות זה לזה

המסר של משה לבני ישראל לפני מותו

משה מדבר אל בני ישראל לפני מותו ומוסר להם דברים שהוא מבקש כי יחרטו אותם בליבם.

כה פתח ואמר (דברים כ"ט, ט' – י"ב): "אתם נצבים היום כולכם לפני ה' אלהיכם, ראשיכם שבטיכם זקניכם ושוטריכם כל איש ישראל. טפכם נשיכם וגרך אשר בקרב מחניך, מחטב עציך עד שאב מימיך. לעברך בברית ה' אלהיך ובאלתו, אשר ה' אלהיך כרת עמך היום. למען הקים אותך היום לו לעם והוא יהיה לך לאלהים כאשר דבר לך, וכאשר נשבע לאבותיך לאברהם ליצחק וליעקב".

פסוק זה מעורר כמה קשיים:

א. **פירוט מיותר** – מאחר שנאמר בפסוק "אתם נצבים היום **כולכם**" ובהמשך הפסוק נאמר שוב "**כל איש ישראל**", מדוע היה צורך להוסיף ולפרט: ראשיכם, שבטיכם' זקניכם ושוטריכם, טפכם, נשיכם וכו'?

ב. **תוכן מיותר** – הכתוב קורא לעם ישראל לכרות ברית עם ה' ("לעברך בברית ה' אלהיך"). ברם, שבפרשה הקודמת (פרשת "כי תבוא") משה כבר חידש את הברית, שנכרתה במקום ארבעים שנה קודם לכן בהר סיני, ונאמר (שם כ"ח, ס"ט): "אלה דברי הברית אשר צוה ה' את משה לכרת את בני ישראל בארץ מואב מלבד הברית אשר כרת איתם בחרב".

מה הצורך אפוא לחזור על הציווי הזה ולחדש את הברית גם בפרשת נצבים? שמא תאמר כי בפרשה דנא יש ציוויים, שחשוב כי ייכללו גם הם באותה ברית מחודשת, הרי ש"היה לו להקדים את הדברים, ולומר **על הכול** 'אלה דברי הברית'".

ברית בין אדם למקום וברית בין אדם לחברו

"אור החיים" מבאר כי תכלית הדברים הנאמרים בפרשה דנא אינה לחדש את הברית בין כל אדם לאלוקיו, אלא ליצור ברית בין אדם לאדם.

הברית נועדה ליצור ערבות הדדית בין בני ישראל, זה לזה, כאשר כל אדם אינו חי את חייו שלו כבודד, אלא כבן בחברה מלוכדת, שבה האחד אחראי לחברו.
ובלשונו: "ונראה כי כוונת משה בברית זה היא להכניסם בערבות זה על זה, כדי שישתדל כל אחד בעד חברו לבל יעבור פי ה', ויהיו נתפסים זה בעד זה".
ממילא מובן כי אין זו הברית שעליה דיבר משה בפרשת "כי תבוא", שהרי שם עסקה הברית בחיוב שלהם כלפי בוראם, ואילו הברית בפרשה זו היא "שיתחייב כל אחד על אחיו העברי כפי היכולת שביד כל אחד".

"הנגלות לנו ולבנינו" – להיות ערבים זה לזה

"אור החיים" מביא ראיה להסברו זה, שהרי בתום דברי משה בפרשה זו נאמר (דברים כ"ט, כ"ח):
"הנסתרות לה' אלהינו, והנגלות לנו ולבנינו עד עולם, לעשות את כל דברי התורה הזאת".
נמצא כי הפרשה עוסקת בערבות של אדם לחברו ואמירה זו נועדה לענות על שאלת עם ישראל כיצד יכול אדם לערוב לדברים שחברו עושה בסתר? כך מבאר רש"י שם: "ואם תאמרו, מה בידינו לעשות? אתה מעניש את הרבים על הרהורי היחיד? והלא אין אדם יודע טמונותיו של חברו? אין אני מעניש אתכם על הנסתרות, שהן לה' אלהינו והוא יפרע מאותו יחיד, אבל הנגלות, לנו ולבנינו לבער הרע מקרבנו, ואם לא נעשה דין בהם, יענשו את הרבים".

כגודל ההשפעה כן גודל האחריות לזולת

בהתאם לכך מבאר "אור החיים" את הפסוקים באופן הבא:
"**אתם נצבים**" – ניצב מלשון אחראי ועומד על המשמר. בדומה לכך מצינו בספר רות (ב', ה'): "ויאמר בעז לנערו **הניצב על הקוצרים** למי הנערה הזאת?"
המונח "ניצב על הקוצרים" מבואר כלשון מינוי. כלומר, בני ישראל ניצבים על המשמר זה כלפי זה.
"**היום כולכם**" – עול זה מוטל על **כולם**. לכל אחד יש אחריות כלפי כל מי שהוא יכול לשנות את מעשיו. כך מצינו (במסכת שבת, דף נ"ד עמ' ב'): "כל מי שאפשר (שיכול) למחות באנשי ביתו ולא מיחה – נתפס על אנשי ביתו; באנשי עירו – נתפס על אנשי עירו; בכל העולם כולו – נתפס על כל העולם כולו". האדם אחראי לזולתו כמידת השפעתו עליו. הכתוב מפרט על כן:

"**ראשיכם**" – "הם הגדולים שבכולם שיכולים למחות בכל ישראל – אלו יתחייבו על הכול";
"**שבטיכם**" – "כל שבט ושבט יתחייב על שבטו";
"**זקניכם ושוטריכם**" – "כל זקן יתחייב על משפחתו";
"**כל איש ישראל**" – "הם ההמון כל אחד יתחייב על בני ביתו".
"**טפכם נשיכם וגרך אשר בקרב מחניך**" – אנו אחראים להם, אך הם לא אחראים לאחרים, בהעדר מעמד שהקנה להם אפשרות ממשית להשפיע על זולתם.

הערבות ההדדית מונעת מהיחיד להיסחף ביצריו

מדוע נקבע כי כל ישראל ערבים זה לזה? "אור החיים" (על דברים כ"ט, י"ב) מבאר, כי ערבות זו היא המגבשת את היחידים הרבים לעם אחד. כך מקבל היחיד כוח ועוצמה השמורים לקהל, ומחמתם הוא יכול להינצל מהתדרדרות במדרון חלקלק שיוצרים יצריו הפרטיים והניסיונות שמזמנים לו חייו, מעת לעת. בניסיונות אלו אין האדם יכול להינצל כשהוא ניצב לבדו. לכל אדם יש שעה קשה שבה הניסיון עלול להכריע אותו. על כן, עליו להקים לו מראש מנגנון היחלצות. מנגנון זה נמצא בערבות ההדדית, שכן בעוד שהשעה קשה לו, אין היא קשה לרעהו, שאינו חווה את אותו ניסיון. רעהו יכול אפוא לסייע לו להיחלץ מניסיון קשה שהוא לבדו יחווה. הערבות ההדדית שומרת אפוא על כל אחד ואחד, בבחינת "יד רוחצת יד" ומגינה עליה, וכשם שהוא אחראי לרעהו כך הרֵעַ אחראי לו ויסייע בידו בשעה שהוא יעמוד בפני ניסיון, שאינו תקף בה בעת כלפי חברו. נמצא, כי תכלית הערבות אינה להגן על הזולת מן החטא, אלא להגן על **עצמו** מפני החטא.
"אור החיים" כותב כי בלי ערבות זו סופו של כל אחד ליפול בתורו, ולא יימצא אחד שלא נפל.
"זולת ערבות זו, יהיו ישראל חוזרים לאחוריהם, היום יפשע אחד בקלה ולמחר בחמורה, ויהיו נשמטים מעדת הקדושה מעט מעט, עד שיפשע ישראל מהיות עם ה'".
הערבות ההדדית מצילה אפוא מן החטא כל אחד מבני החברה בתורו והיא המקיימת אותנו כעם סגולה "ובמה שעשה אותם ערבים, יתנו לב לעובר עבירה אחת קלה כבחמורה ויתקיימו לעם סגולה. לזה אמר כי 'אלהים חשבה לטובה, למען הקים אותך לו לעם'".

הערבות ההדדית – כבסיס למלכות השם

לדברים אלו יש ממד נוסף של עומק.

הכלל הוא כי "אין מלך בלי עם". מלך אינו מולך על יחידים. מלך מולך רק על יחידים שמתאגדים לעם, מכוח מלכותו עליהם. לכן, אם אין לאדם ערבות הדדית עם רעהו לקיום מצוות המלך, הרי שלא רק שהוא עצמו עלול להיכשל, אלא – שאין פה בכלל מלכות.

כך דרשו חז"ל בספרי (על פרשת "וזאת הברכה", אות שמ"ו) **את הכתוב** (דברים ל"ג, ה'): "ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם **יחד** שבטי ישראל" – כי יש מלכות אך ורק "כשהם עשויים אגודה אחת ולא כשהם עשויים אגודות אגודות. רבי שמעון בן יוחי אומר: משל לאחד שהביא שתי ספינות וקשרם בעוגנים והעמידם בלב הים ובנה עליהם ארמון. כל זמן שהספינות קשורות זו בזו הארמון קיים. פרשו ספינות – אין הארמון עומד. כך ישראל".

הנה כי כן, בלי ערבות הדדית לקיום המצוות, נמצא כי ארמונו של המלך מתערער ומלכותו לא תיכון. בלי ערבות הדדית יש יחידים ואין עם. בלי עם – אין מלכות. הערבות הופכת אפוא את היחידים לעם ואת המלך למלך.

הערבות ההדדית כפועל יוצא מן הברית עם הקב"ה

"אור החיים" (על דברים י"א, כ"ב) מוסיף בהקשר זה תובנה חשובה נוספת לערבות ההדדית, ומבאר כי הערבות ההדדית היא פועל יוצא ישיר מן הרגש שנוצר בעת כריתת ברית בין עם ישראל לקב"ה.

ערבות הדדית זו היא נקודת מבחן לברית של האדם עם אלוקיו. נבהיר:

ה' כרת עם עמו ישראל – ברית. ויש להבין כי ברית אינה חוזה. כך למשל יש הבדל גדול בין חוזה שלום לבין ברית שלום. אם ראובן חותם על חוזה שלום עם שמעון ובא צד ג', זר, ותוקף את שמעון, פשיטא כי חוזה השלום לא הופר על ידי ראובן, שהרי הוא לא תקף את שמעון, ושלום עליו נפשו. אבל, אם אין זה חוזה אלא ברית, הרי שהוא "בן ברית" וכאשר צד ג' תוקף את שמעון, אין הוא יכול לעמוד מנגד. הברית מחייבת אותו להיחלץ לעזרת רעהו. ברית מלכדת אותו עם רעהו, כך שכשתוקפים את הרֵעַ, נחשב הדבר כאילו תקפו אותו עצמו. אם הוא אומר "שלום עליך נפשי" – הוא לא בן ברית!

בדומה לכך, ה' כרת ברית עם בני ישראל, שנאמר (דברים ל"ג, ד'): "תורה ציוה לנו משה **מורשה** קהילת יעקב", דרשו חז"ל (מסכת פסחים, דף מ"ט עמ' ב'): "אל תקרי

מורשה אלא מאורשׂה". כלומר, התורה חביבה עלינו וקשורה בנו רגשית, כקשר של אדם עם ארוסתו.

"על האדם חיוב שמירת ארוסתו לבל תהיה נבעלת מהזולת". אין הוא יכול לעמוד מנגד בזמן שמישהו עושה מעשה נבלה בארוסתו ולומר "שלום עליך נפשי. אני לא פגעתי בה". אם כה יאמר, נמצא כי אין לו רגש כלפי ארוסתו ונפגעת עמוקות הברית ביניהם.

על כן, מי שעומד מנגד כאשר אדם אחר מחלל את מצוות השם, לא יוכל עוד לומר לתורתו (הושע ב', כ"א): "וארשׂתיך לי לעולם".

נמצא כי הערבות של בני ישראל עם הקב"ה ועם תורתו מחייבת אותם להגיב מיד, כשאדם מחלל את התורה, ואין אדם יכול לומר "שלום עליך נפשי" ולעמוד מנגד כשהוא רואה, למשל, חילול שבת. אם כה יעשה, נמצא כי אין לו כל זיקה ורגש כלפי השבת, כלפי התורה וכלפי נותן התורה. חובה עליו לפעול מיד כדי שהברית בינו לבין בוראו תישמר ותחשב לברית, שיש בה קשר הדדי רגשי, כדבר מאחד ומלכד.

הנה כי כן, "אור החיים" מבאר את הגיונותיה של הערבות ההדדית בעם ישראל ונועץ את שורשיה בברית שה' כרת עם עמו ישראל. הברית של הקב"ה עם עמו ישראל מחייבת אותם לחוש אחריות הדדית זה למעשי רעהו. אכן, הפרט אינו מצווה לבטל את ייחודו וייחודיותו. אבל הוא מחויב לחיות כחלק מקולקטיב, שבו האחד אחראי לזולתו. רק כך יימנעו בני החברה מליפול איש בתורו ברשת יצריו, ורק כך יימצא כי לקב"ה יש ממלכה ועם למלוך עליו. מכוח הברית עם הקב"ה אין האדם יכול לעמוד מנגד כאשר רעהו פוגע בתורה ומחלל את מצוותיה. הערבות ההדדית היא העושה אותנו לעם. לעם סגולה.

בהתאם לכך, מובן מדוע ניצב משה לפני מותו ודורש מבני ישראל להיות ערבים זה בזה.

אב הנפרד מבניו לפני לכתו לבית עולמו רוצה שבניו יחושו סולידריות זה לזה ויהיו כאצבעות של אגרוף, הניצבות מלוכדות ויוצרות עוצמה, שאותה אין ליחיד, ויש לרבים שהתלכדו לאחד.

פרשת וילך

האדם הולך לבית עולמו

להיכן הלך משה ביומו האחרון

משה עומד להסתלק מן העולם ונאמר (דברים ל"א, א'–ב'): "**וילך** משה, וידבר את הדברים האלה אל כל ישראל. ויאמר אליהם בן מאה ועשרים שנה אנכי היום, לא אוכל עוד לצאת ולבוא, וה' אמר אלי לא תעבור את הירדן הזה". משה אומר כי הוא לא יכול עוד לצאת ולבוא ועם זאת נאמר "וילך משה". ובכן, להיכן הלך משה ביומו האחרון עלי אדמות?

המונח הליכה בתורה מבטא התקדמות ליעד מסוים. ובכן, מה היה היעד של משה בהליכה זו?

בתרגום יהונתן כתב שמשה הלך "למשכן בית אולפנא", כלומר – לבית המדרש. אכן, כמה מתאים למשה ביומו האחרון לשבת וללמוד תורה. אבל, הדברים אינם מתיישבים לכאורה עם המשך הכתוב "וידבר את הדברים האלה אל כל ישראל". אם משה הלך לבית המדרש כיצד דיבר אל כל ישראל?

הרמב"ן מפרש, כי משה הלך ממחנה לווייה למחנה ישראל "כאדם הנפטר מחברו ובא ליטול רשות ממנו". ברם, מה פשר הדברים? האם משה היה צריך רשות מבני ישראל כדי ללכת לבית עולמו?

"אור החיים" מוסיף ושואל: "מי העיר את רוח משה לדעת שמלאו ימיו ושנותיו? הלא אמרו בגמרא (מסכת שבת, דף ל עמ' א'): ש'אין מודיעים לאדם ימיו ושנותיו, ומי הודיע למשה'"?

פטירה כתהליך ממושך של הליכה

"אור החיים" מבאר כי ההליכה של משה היא – לבית עולמו. כך מצינו בקהלת (י"ב, ה'): "כי הולך האדם אל בית עולמו". כלומר, טעות היא לחשוב שאדם מת ברגע אחד. בפועל, המוות הוא תהליך שבו האדם הולך לבית עולמו וההסתלקות לא באה בבת אחת אלא מתרחשת בסופו של תהליך. האדם מתחיל ללכת לבית עולמו הרבה קודם להגעתו אל סוף הדרך, וכלשונו של רבינו יונה בספרו "שערי תשובה" (שער שני, אות ז'): "כי נוסע הוא אל מקום בית עולמו, הלוך ונסוע יומם ולילה".

הפסוק מודיענו אפוא, כי משה דיבר לבני ישראל תוך כדי ההליכה לבית עולמו ובעיצומו של תהליך הפטירה. ובכן, מה פשר הדבר?

בתהליך הפטירה מתפוגג והולך צלם אלוקים

"אור החיים" בביאורו (על בראשית, פרק מ"ז, פסוק כ"ט): "ויקרבו ימי ישראל למות" שואל, מניין ידע יעקב כי קרבה שעתו למות? ותשובתו היא, כי יעקב "הרגיש מהדברים אשר יארעו לאדם קודם מותו". מה קורה לאדם עוד לפני שהוא מת? "אור החיים" מביא בעניין זה את דברי הזוהר חלק א', דף רי"ז עמ' ב', כי שלושים יום קודם מותו של אדם מעבירים ממנו את צלם האלוקים שבו "והגם שידיעה זו נשללה מבני אדם, הרי שהצדיקים מרגישים ויודעים כל דבר רוחני".

כלומר, צלם האלוקים של האדם אינו עוזב אותו באופן חד עם פטירתו, אלא מתפוגג והולך בתהליך המתחיל שלושים יום קודם לפטירה. צלם האלוקים מבטא את כוח הבחירה של האדם לעשות טוב או רע. לפני מותו האדם הופך לרוחני יותר ויותר, וממילא הבחירה הופכת להיות מובנת מאליה. מכיוון שכוחותיו הגשמיים של האדם אינם מפכים בו בעוז, הרי שגם יצר הרע שבו מותש, והניסיונות שמציב הגוף לנפש – הולכים ופוחתים. זהו תהליך של סיום הייעוד של האדם, כשהשליחות שלו בעולמו עומדת להגיע לקיצה וממילא צלם האלוקים שבאדם, המבטא את כוח הבחירה וההתגברות של האדם על יצריו החומריים, מתפוגג אף הוא והולך, עד כי נמוג כליל.

הנשמה מקדימה לבקר במקום משכנה בעולם העליון

לקראת סוף חייו האדם נהיה רוחני יותר ויותר והנשמה כבר הולכת לבקר במקום מושבה העליון. "אור החיים" מבאר את הדברים בהתאם לדברי הזוהר בהמשך הדברים שם (חלק א', דף רי"ח עמ' א'), כי "ארבעים יום קודם הפטירה נשמת האדם הולכת ממנו, כפי שנאמר (שיר השירים, פרק ד', פסוק ו'): "ונסו הצללים". כלומר, נשמת האדם, שהיא צל של גופו, נסה ממנו. לאן היא הולכת ארבעים יום קודם הפטירה? על כך משיב הזוהר, כי הנשמה מבקרת מקום חנייתה במקום העליון. כלומר, מקום שבתה של הנשמה בעולם העליון נגזר מהישגיו הרוחניים של האדם בתקופת חייו. אדם חי חיים שיש להם תכלית וייעוד, והנשמה מבקשת לראות האם הגיעה ליעדה, וממילא מהו המקום שבו תשב בעולם הבא?

"אור החיים" מבאר אם כן את המונח "וילך משה" כמבטא את הליכתה של נשמת משה לבקר במקום יעדה בעולם הנשמות.

משה ידע שנשמתו הלכה למקום משכנה בעולם העליון, ומכאן הסיק כי הגיעה שעתו. "ומי יודע הדברים יותר ממשה, והשכיל וידע יום קצו, והכרה כזו מושגת היא לגדולי עולם".

אדם מעביר את הזמן מהכא להתם

"אור החיים" (על בראשית, פרק מ"ז, פסוק כ"ט) מוסיף ומבאר, כי עם בריאת האדם ניתנת לו שליחות ומצד שני הוקצבו לו ימים שבהם עליו למלא את שליחותו ולעשות את תפקידו. לכל יום ויום יש תכלית וייעוד משלו. קצבת הימים היא בבחינת מקבץ של יהלומי גלם, שאדם צריך ללטש. בסוף כל יום ויום, האדם מפקיד את היהלום המלוטש, כלומר את היום שעבר עליו, באופן שבו נוצל. נמצא, כי כאשר מקובל לומר ש"הזמן עובר" משמעות הדברים היא, כי כל יום עובר מכאן לשם – ממצב צבירה גולמי, למצב צבירה מלוטש, ומן העולם הזה אל העולם הבא. האדם מוגדר כ"בא בימים" אם הוא מגיע לבית עולמו עם הימים שאותם ניצל. לעומת זאת, אם הימים חלפו והוא "בזבז זמן", הרי שבסוף כל יום הוא הפקיד למעלה כלי ריק, והריהו "ככלי מלא בושה וכלימה".

נמצא, כי המוות הוא סופו של תהליך העברה של קצבת ימי האדם מן העולם הזה, שגשמי הוא, אל העולם הבא, שרוחני ונשגב הוא. תהליך זה מתחיל עם הלידה ומאותה עת ואילך האדם צועד והולך לבית עולמו, כשהוא מעביר ימים מן הצד הגשמי של העולם הזה אל הצד הרוחני שבעולם הבא. בצעידה זאת, האדם "עובר דרך הזמן" והולך אל היעד. הליכה זו מציינת אפוא את החיים עצמם. עד שלא הגיע האדם אל היעד, יש לו עדיין תפקיד למלא. כל יום הוא עולם ומלואו. כל יום נושא תפקיד. כל יום הוא יהלום גלם. יש להודות לה' על כל יום ויום, על כל שעה ושעה, על כל רגע ורגע, על כל צעד וצעד בדרך שבה האדם הולך מלידתו לבית עולמו. אכן, לקראת סוף הדרך הנשמה כבר קצרת רוח. היא כבר "פוזלת" אל הסוף ורוצה לראות להיכן הגיעה. לקראת סוף הדרך, כבר רואים את נקודת היעד ובשלב זה האדם, אם בעל נפש הוא, מסוגל כבר להרגיש שהיעד קרוב. האדם חש שהנשמה כבר מבקרת במקום היעד ועורגת אליו. הוא חש ברוחניותו המתגברת על גופו, ובהגשמה המתקרבת של משאת נפשו ונשמתו.

אדם שקרבו ימיו אל הקב"ה

הדברים מקבלים משנה הבנה לאחר העיון בדברים מרהיבים שמצינו בזוהר (חלק א', דף רכ"א עמ' ב'), בביאור הפסוק (בראשית מ"ז, כ"ט): "ויקרבו ימי ישראל למות".

בזוהר מבואר כי הזמן הוא מושג בר ממשות. כל יום ויום ניצב בפני הקב"ה למבחן האם האדם הגשים בו את תכליתו. אם התשובה חיובית, הרי שהיום הזה ניגש וקרב אל בוראו. אך חלילה, אם האדם בזבז את היום הזה, הרי שהיום האמור בוש ונכלם וניצב רחוק מבוראו.

אלו הם דברי הזוהר: "לא כתוב ויקרב **יום** ישראל למות (לשון יחיד) אלא 'ויקרבו **ימי** ישראל למות' (לשון רבים). וכי בכמה ימים מת בן אדם? הרי בשעה אחת, ברגע אחד, מת ויוצא האדם מן העולם? אלא כך למדנו, כשהקב"ה רוצה להשיב אליו את רוח ה' שנפח באדם, הרי שכל אותם הימים שעומד בן אדם בעולם הזה נפקדים לפניו ונכנסים בחשבון. אשרי חלקו של אדם שימיו התקרבו אל המלך בלי בושה, ולא נדחה יום אחד מהם החוצה, בכך שנמצא כי באותו יום נעשה חטא. לכן כתוב בצדיקים 'ויקרבו' משום שקרבים ימיו לפני המלך בלי בושה. אוי לרשעים, שלא כתוב בהם קריבה. אכן, כיצד יקרבו הימים לפני המלך, שהרי כל ימיו נמצאו בחטאי העולם. על כן לא יקרבו ימים אלה לפני המלך ולא יימנו לפניו ולא ייזכרו למעלה, אלא הם מתכלים מתוכם. עליהם כתוב (משלי ד', י"ט): 'דרך רשעים כאפלה לא יָדעו במֶה יכשֵלו'. על כן נאמר: 'ויקרבו ימי ישראל למות', בלי בושה, בשלמות, בחדוה שלמה".

הנה כי כן, "אור החיים" מחדש כי המונח "זמן" הוא ישות רוחנית, שניתנת ביד האדם כמחצב גולמי שצריך לעבד אותו מידי יום ביומו ולהעבירו מעולם גשמי לעולם רוחני. אדם הולך כל העת לבית עולמו, כאשר דרכו עוברת בשדות יהלומים גולמיים, שהם עתיו ורגעיו, ומוטל עליו ללטשם עד שיבהיקו ויעמדו בפני בוראם ביופיים ובזוהרם. אבל, אם הוא מבזבז את הזמן ו"מבלה", כלומר נוטל את הזמן ומבלה אותו מלשון בלאי ובלות, הרי שהימים שהלכו לטמיון נשארים גולמיים ובוסריים, והם ניצבים לפני בוראם ככלי ריק – מבוישים ונכלמים. הדבר נכון במיוחד אם במשך הזמן הזה האדם גם חוטא. במקרה זה עליו לתת "דין וחשבון". "דין" על מעשיו, ו"חשבון" על משאב הזמן שניצב בקלונו. אשרי האדם שהוא "בא בימים" ובצקלונו ימים של עשייה ותוכן, שאותם הפך האדם ליהלומים מלוטשים, מאירים ומבהיקים באור רוחני זוהר. בבוא שעתו של איש זה, באים ימיו עימו, והם קרבים אל אלוקיו ביחד עימו. במקרה זה המוות אינו חידלון אלא שיאו של תהליך, שבו הנר שדלק בכל יום ויום התאחד עם האור הגדול. "וילך משה" – הליכה שהגיעה ליעדה.

פרשת האזינו

דע מאין בא הרוע ואין אתה בא לידי עבירה

אומות העולם כנגד בני ישראל

משה בנאומו הגדול והאחרון מלמדנו פרקי מוסר הנובעים מראייה נכוחה של דרך הילוך העולם.

בכלל זה אמר משה (דברים ל"ב, ז' – ט'): "זכור ימות עולם בינו שנות דור ודור, שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך. בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם, יצב גבולות עמים למספר בני ישראל. כי חלק ה' עמו, יעקב חבל נחלתו". מפסוקים אלה עולה לכאורה כי הקב"ה ברא את אומות העולם כהנגדה לבני ישראל, שהם חלק ה' ונחלתו. ובכן, לשם מה זקוקים אנו להנגדה זו? ומדוע צריכים לשם כך שבעים אומות ולא די באחת?

הצלת שבעים אומות כדי שיישארו שבעים בני שֵם

רש"י מיישב קושי זה ומבאר את הדברים באופן הבא:

"**בהנחל עליון גוים**" – "כשהנחיל הקב"ה למכעיסיו את חלק נחלתם – הציפם ושטפם".

כלומר, הקב"ה הנחיל את דור המבול במכה הראויה להם בגין חטאיהם;

"**בהפרידו בני אדם**" – "כשהפיץ דור הפלגה היה בידו להעבירם מן העולם ולא עשה כן".

דור הפלגה לא הושמד כמו דור המבול. אלא:

"**יצב גבולות עמים**" – "קיימם ולא אבדם". מדוע שמר ה' על יציבותו של דור הפלגה ולא השמידו? מדוע שונה דינו של דור הפלגה מדינו של דור המבול?

"**למספר בני ישראל**" – "בשביל מספר בני ישראל שעתידים לצאת מבני שֵם, ולמספר שבעים נפש של בני ישראל שירדו למצרים, הציב גבולות עמים – שבעים לשון".

כלומר, מכיוון שיעקב ירד למצרים עם שבעים נפש, הרי שהותירו על עצמם את אומות העולם שנחלקו לשבעים אומות.

"**כי חלק ה' עמו**" – "למה כל זאת? לפי שהיה חלקו כבוש ביניהם ועתיד לצאת. ומי הוא חלקו? עמו".
נמצאנו למדים מדברי רש"י, כי הקב"ה לא השמיד את דור הפלגה כדי שלא ייפגע העם העתיד לצאת מבני שֵם, כלומר עם ישראל, שהוא חלקו וחבל נחלתו של הקב"ה.

ברם, שהסבר זה טעון ביאור מבחינה עובדתית ומהותית:

א. **מבחינה עובדתית** – שֵם לא היה מבני דור הפלגה אלא היה בדור המבול וניצל בתיבת נח. שֵם גם לא היה אחד מן החוטאים בדור הפלגה ולא בללו את שפתו. הוא נשאר במקומו כשהוא ממשיך לדבר בלשון הקודש. מדוע היה אם כן קושי להשמיד את בני דור הפלגה החוטאים ולהותיר את שֵם בחיים? את מה שעשו בדור המבול יכול היה ה' לעשות שוב?

ב. **מבחינה מהותית** – האמירה כי כדי להשאיר את בני שֵם חייבים להימנע מלהשמיד את שאר האומות אינה ברורה כלל ועיקר. הן חז"ל לימדונו (במסכת בבא מציעא, דף ס"א עמ' ב'): "אמר הקב"ה אני הוא שהבחנתי במצרים בין טיפה של בכור לטיפה שאינה של בכור". הקב"ה מבחין ומבדיל בין דברים הנראים כלפי חוץ כזהים. מה הייתה אם כן המניעה לתת לבני דור הפלגה את העונש שאותו "הרוויחו" ביושר, ולהשאיר בחיים את בני שֵם?

הנהגה שונה לעמים שונים

עיון בדברי חז"ל מראה, כי כאשר ה' בלל את שפת האומות, הייתה בכך יצירה של דרך השגחה שונה ביחס לאומות לעומת זו של בני ישראל. בעוד שהשגחת הקב"ה על בני ישראל היא ישירה ופרטית, הרי שהשגחתו על אומות העולם היא כללית ועקיפה.

כך למשל מצינו בזוהר, חלק א', דף קע"ז עמ' א' ובפרקי דרבי אליעזר (פרק כ"ד):

"קרא הקב"ה לשבעים מלאכים הסובבים את כיסא מלכותו ואמר להם, בואו ונרד ונבלול את שבעים גוים ואת שבעים הלשונות. הפילו גורלות ביניהם, שנאמר: "בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם" (כלומר, כל אחד משבעים המלאכים קיבל בהגרלה לנחלתו, להשגחתו ולאחריותו, גוי מסוים משבעים העמים). ונפל גורלו של הקב"ה על אברהם ועל זרעו, שנאמר: "כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו".

"אור החיים" מבאר, כי חלוקה זו של הגויים להשגחה של שרי מעלה ולא להשגחתו הישירה, מלמדת "שהם פחותים אצלו".

מצד שני, "אור החיים" מבאר, כי הקב"ה "לא מסר את כל האומות ביד שר אחד אלא הפרידם ונתן חלק בהנהגתם לכל שר ושר, כהקבלה למספר בני ישראל, שכן יעקב ירד למצרים בשבעים נפש". ובכן, מה פשר הדברים?

"זה לעומת זה עשה האלוקים"

כדי להבין עניין זה יש לעמוד תחילה על עיקרון חשוב ויסודי מאוד, המכונה (קהלת ז', י"ד): "זה לעומת זה עשה האלוקים". הדבר מבואר ע"י האר"י (בספרו של רבי חיים ויטאל, "עץ חיים", שער הכללים, פרק ב') כי הקב"ה יצר בעולמו שיווי משקל בין טוב לרע, ובכל מקום שנמצא טוב נמצא לעומתו רע ולהיפך "כדי שתהיה בחירה ורצון ביד האדם".

כי כנגד כל דבר טוב יש במקביל דבר רע, כדי לשמור על האיזון והבחירה האנושית. הרע נברא אף הוא ע"י הקב"ה, והוא מתקיים מחמת רצון ה' (שבלעדיו לא מתקיים דבר). אך אין לומר כי אם ה' רוצה בקיומו של הרע, אות הוא כי טוב הוא. לא ולא! תכליתו של הרע היא ליצור איזון לטוב, והוא נברא כדי שהאדם יוכל לבחור בחירה שקולה וחופשית בין טוב לרע. הרע חיוני כדי שהאדם יתגבר עליו, והוא מצווה להניח את הרע שאינו אלא הסתר פנים ולבחור בטוב, שבא מאור ה'. אלמלא הייתה לאדם אפשרות לבחור ברע, הרי שלא היה שכר ועונש "אך עתה שיש טוב ורע יש שכר ועונש, שכר לצדיקים ועונש לרשעים. שכר לצדיק שע"י מעשיו הטובים מתעלים ויוצאים ניצוצות הקדושה שירדו אל תוך קליפת הטומאה והרוע כדי להחיותה. לעומת זאת, עונש הוא לרשעים שניצוצות הקדושה המחיים אותם אינם נגאלים מקליפתם. והקליפה בעצמה היא רצועה של מלקות לייסר הרשע".

ערבוב הרע והטוב

לפי העיקרון של "זה לעומת זה עשה האלוקים" היו אמורים נפשות בני האדם להתחלק לשני סוגים: טוב ורע. אכן, כך ברא הקב"ה את האדם מלכתחילה. היו בו שני "אב טיפוסים". האחד "אילן טוב" שהוא אדם הראשון, והשני הוא "אילן רע", שהוא הס"מ. כלומר, השטן, המלאך הרע, המכונה "סמא"ל", כשהאותיות "אל" מבטאות את כוחו הגדול, כפי שהן מצטרפות לשמות המלאכים הטובים: מיכאל, גבריאל, אוריאל, ורפאל.

האדם נולד ובתוכו כל הטוב הצפון באדם. כוח הרע נבע מן המלאך הרע שעמד בנפרד, מחוץ לאדם.

אבל, כשחטא אדם הראשון "נתערב רע בטוב". התוצאה הייתה כי "יוצאים מהולדת אדם הראשון גם נפשות רעות". כלומר, החל מחטא אדם הראשון ואילך נולדים אנשים שטבועים בקרבם גם מידות רעות. יצרו הרע של כל אדם מסיתו "מבפנים", מכוח תכונות רעות הטבועות בו ונאבקות עם תכונות הטוהר הטוב והקדושה הטבועות בו. מלחמה זו ניטשת בכל אדם ואדם. נמצא כי בכל אדם (מלבד אדם הראשון לפני החטא) יש ערבוב של טוב ורע, כדי שתעמוד לו הבחירה ביניהם.

שבעים נפש יוצאי ירך יעקב

"אור החיים" מבאר כי מלבד אדם הראשון לפני החטא, הייתה עוד נפש אחת שלא היה בה שמץ של רוע פנימי. זהו יעקב אבינו. "יצאה נפש אחת טהורה, שבה כלולות כל הנשמות הקדושות והתברר האילן הטוב מחדש וזהו יעקב אבינו. על יעקב אמרו חז"ל (מסכת בבא מציעא, דף פ"ד עמ' א'): "טובו של יעקב אבינו מעין טובו של אדם הראשון". יעקב היה "איש תם" – שלם, ולא היה בתוכו ולו שמץ של רוע. מיעקב יצאו שבעים נפש שירדו למצרים. היו אלה אם כן ענפי הקדושה בהתגלמותה, ושבעים פניו ואפיוניו של אדם נקי מנטיות להרע או לעשות רע. מהם נבע עם ישראל.

"יצב גבולות עמים למספר בני ישראל"

בהתאם לעיקרון של "זה לעומת זה עשה האלוקים", נמצא כי היה על הקב"ה ליצור שבעים ענפי טומאה כנגד שבעים ענפי הקדושה של יוצאי יעקב, שאם לא כן היה האיזון מופר ועימו הייתה אובדת הבחירה החופשית. "אשר על כן, כאשר הפריד ה' את האומות "הציב גבולם למספר בני ישראל". כלומר, הקב"ה עשה מהם שבעים אומות כנגד שבעים ענפי הקדושה. "והכוונה בזה, כדי שתהיה כל בחינה ובחינה של כל ענף מענפי הקדושה מושלת על שכנגדה בחלק הרע".

"בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם"

בהתאם לכך נמצא כי הקב"ה לא השמיד את דור הפלגה, כדי שיישמר האיזון של הרע מול הטוב.

"חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו". בני ישראל ניחנו בכל טוב וכל נאצל, והם מבטאים את שבעים פניו של הטוב בהסתעפויותיו ותרכובותיו השונות. על כן, ברא ה' כנגדם שבעים אומות, שבכל אחת מהן יש ביטוי לכוחות הרשע והרוע.

כנגד שבעים יוצאי ירך יעקב חלק ה׳ את האומות לשבעים לשון והפקיד מעל כל אומה מלאך הממונה עליה על העצמת תכונותיה השליליות המאפיינות אותה. ממילא מובן כי לא ניתן היה להשמיד את בני דור הפלגה, על אף ששֵם לא היה מזרעם ולא נמנה עימם ובידולו לחיים טובים התאפשר בנקל. הקב״ה הותיר את בני דור הפלגה מכיוון שקיום פניו של הרוע נחוץ כדי לשמור על איזון מול פני הטוב, וכדי שתישמר לאדם זכות הבחירה.

הנה כי כן, ״אור החיים״ מלמדנו, כי בבני ישראל יש שבעים אופנים של טוב. בני ישראל מושגחים במישרין ע״י הקב״ה, שממנו לא ייצא כל דבר רע, אלא רק הטוב בהתגלמותו.

כדי שתישמר הבחירה החופשית נבראו כנגדם שבעים פנים של רוע. ה׳ פילג את האומות לשבעים, וכל אומה מתייחדת בתכונה שלילית אחת, שבה היא מתאפיינת ומתמחה. לכל אומה יש מלאך הממונה עליה, משגיח על קורותיה ומעצים את תכונתה השלילית. הארץ נפלגה לשבעים לשון, כדי שיהיה מקור של רוע כנגד שבעים יוצאי ירך יעקב, שבהם גלום כל טוב וכל נאצל.

האדם יכול אם כן לבחור בין רע לטוב, בכל משעולי חייו ובכל הפעלה של תכונת נפש טובה.

הרע והטוב ניצבים זה לעומת זה, אך כל תכלית הרע היא ליצור איזון, ולאפשר לאדם להתעלם ממנו ולבחור בטוב. לשם כך נברא הרע ורק משום כך לא הושמד בדור הפלגה. זו תכלית בריאתו – ו״החכם עיניו בראשו״.

משה אומר אפוא לבני ישראל ״זכור ימות עולם, בינו שנות דור ודור״. הביטו נא אל מקור הדברים ואל טעם יצירתם. דעו מאין בא הרע ומה תכליתו ומקור עוצמתו – ואין אתם באים לידי עבירה.

פרשת וזאת הברכה

מבחן המוצא והתוצאה מול מבחן ההשתדלות

איש שהוא אלוקים?

משה מברך את בני ישראל בעת פרידתו מהם ובכתוב נאמר (דברים ל"ג, א'): "וזאת הברכה אשר ברך משה **איש האלהים** את בני ישראל, לפני מותו".

מה פשר האמירה "איש האלוקים"? לכאורה ביטוי זה הוא בגדר של "תרתי דסתרי", שהרי אין הנגדה יותר מובהקת מאשר השוואה בין בורא לנברא. "איש" הוא גשמי ובעל גוף וצורכי הגוף, ואילו הקב"ה הוא רוחני "ואין לו גוף ולא דמות הגוף". איך יכול להיות איש אלוקים?

משה איש בזכות יראת אלוקים

"אור החיים" מבאר כי משמעות מונח זה היא, שכל מידותיו של משה כ"איש", שהוא ביטוי לאדם בעל מעלה, נבעו מכך שהוא היה עבד ה'. "**איש**" מבטא התגברות על תכונות אישיות. "**האלוקים**" – מבטא את יראת האדם מפני אלוקיו. כל מידותיו הטובות של משה נבעו רק מיראתו את אלוקיו.

"אור החיים" מחדש בהקשר זה חידוש עצום לפיו משה לא הגיע לדרגתו העילאית מכוח נתונים טבעיים מלידה, אלא אדרבה מכוח התגברות על טבעו ותכונותיו. אלמלא היה משה "איש האלוקים" כלומר איש הירא את דבר ה' יראה מוחלטת, לא היה משה הופך ל"איש" ולאדם בעל מעלה.

בלשון "אור החיים": "נתכוון במאמר זה להעיד עליו כי כל התעצמו במידות הטובות הידועות לו, לא היו אלא לצד יראתו מאלוהיו, **לא שהיה טבעו מסייעו אל הדבר**".

"אור החיים" מבאר כי יש צורך בחידוש זה, שכן היה מקום לחשוב כי משה העניו באדם – היה עניו מטבעו. כך נולד מלכתחילה. כמו כן ניתן היה לסבור כי משה נהנה מכל שאר המעלות מטבעו מעת לידתו, והוא הגיע לדרגתו המופלאה מכיוון שנולד כזה. "לזה העידה התורה עליו, שכל התעצמותו והתגברותו, הרמוזה בתיבת 'איש' הייתה לצד 'האלהים', כלומר שהיה ירא". מלכתחילה לא ניתן במשה מידות טובות, ועבודת ה' שעשה כל ימיו, היא ששינתה אותו.

הכרת תכונת נפשו של משה מציור קלסתר פניו

מעניין הדבר כי רבי ישראל ליפשיץ (בספרו "תפארת ישראל" (יכין) על המשניות) במסכת קידושין, פרק ד', משנה י"ד הביא "שכשהוציא משה רבינו ע"ה את ישראל ממצרים, 'שמעו עמים ירגזון', ויתמהו מאד על זה האיש משה, כי על ידו נעשו כל הגבורות והנפלאות האלו. לכן התעורר מלך ערביי אחד וישלח צייר מובחר לצייר תמונת המנהיג הגדול הזה ולהביאו אליו. וילך הצייר ויצייר תמונתו (של משה) ויביאהו לפני המלך. וישלח שוב המלך ויאסוף יחדיו כל חכמי חרשים אשר לו, וישאל להם לפשוט על פי פרצוף פניו של משה כפי המצוייר, לדעת תכונת טבעו ומידותיו, ובמה כחו גדול? וישיבו כל החכמים יחדו אל המלך ויאמרו, אם נשפוט על פי ציור קלסתר פניו של האיש הזה המפורסם לגדול, נאמר לאדונינו כי הוא רע מעללים, בגאות וחמדת הממון ובשרירות הלב, ובכל חסרונות שבעולם שיגנו נפש אדם המעלה... ויפג לבו ויפלא ויתמה עד מאוד, וילך ויבוא בעצמו אל אהל איש האלהים ויכרע וישתחוה לאפיו, ויספר למשה כל הדברים האלה אשר נעשו...ויען משה איש אלהים ויאמר: גם הצייר וגם חכמיך נפלאים הם בידיעתם וחכמתם. אמנם כן ידידי, לא אבוש לומר לך, כי כל החסרונות אשר שפטו עלי חכמיך, כולם קשורים בי בטבע, ואפשר עוד יותר מאשר שפטו חכמיך. ואני בכח אמיץ הנה התחזקתי ורדיתי וכבשתי אותם (את מידותיי הרעות), עד אשר קניתי לי היפוכם לטבע שני, ולכן ובעבור זה יקרתי והתכבדתי בשמים ממעל ובארץ מתחת".

הנה כי כן, לפי ספר "תפארת ישראל" על המשניות, הדברים חמורים מחידושו של "אור החיים", שכן לא זו בלבד שמשה לא זכה באור מן ההפקר מכוח מידותיו הטבעיות, אלא שאף היו לו מידות שליליות מאוד. "משה זיכך עצמו מכוח עבודת האלוקים שבו".

משה מטבעו נטה לרע והיטה עצמו לטוב

שמא נאמר כי שיבוש הוא שנפל בדברי "תפארת ישראל", או שמא מקור הדברים אינו אמין, הרי שבספרו של הרב אפרים מסדליקוב (נכדו של הבעש"ט) "דגל מחנה אפרים" על פרשת "כי תשא" הביא דברים אלו גם בשם הבעש"ט. הוא מצטט מפי הבעש"ט כי "משה רבינו נולד בבחינת שיהיה רשע גמור ויהיה לו כל המדות הרעות. אך הוא הפך ושבר את כל המידות הרעות שבקרבו והשתדל רק להכניס עצמו במדות טובות". בדומה לכך כתב תלמידו הגדול של הבעל שם טוב, רבי יעקב יוסף מפולנאה בספרו "בן פורת יוסף" על פרשת "ויחי" כי "כתבו חכמי הפילוסופים שמשה רבינו ע"ה נולד בטבעו בכל מדות רעות, רק ששינה הטבע".

בדומה לכך כתב רבי לוי יצחק מברדיטשב בספרו "קדושת לוי" על פרשת תרומה שכתב כי משה "נולד במידות רעות כמוזכר בספרים". הנה כי כן, משה הוא "איש אלוקים" במובן זה שעבד על תכונותיו הטבעיות ורומם עצמו אל על, מכוח היות הדבר רצון אלוקיו. זה פשר המונח "איש האלוקים" – כלומר איש שדבר אלוקים הוא רצונו שלו.

מתהומות לפסגות בכיבוש המידות

משה החל אפוא עם נתוני פתיחה גרועים, ו"אור החיים" מחדש כי משה היה צריך לעמול יותר מכל אחד ובכל זאת הגיע לדרגת איש אלוקים. **נתוני הפתיחה של משה רחוקים המה מנקודת הסיום. הרמב"ם בספרו "שמונה פרקים" פרק ז' כותב כי דרגת נבואתו של נביא נובעת מזיכוך נפשו ומידותיו. משה הוא גדול הנביאים שראה דברים ב"אספקלריה מאירה" מכיוון שמידותיו מתוקנות וזכות.** ובלשון הרמב"ם: "המעלות – מהן מעלות שכליות ומהן מעלות מידות. וכן הפחיתויות – מהן פחיתויות שכליות, כסכלות, והטפשות, וקשי ההבנה; ומהן פחיתויות מידות, כרוב התאוה, והגאוה, והכעס, והקנאה, והעזות, ואהבת הממון, ומה שדומה להן, והן רבות מאד. ואלו הפחיתויות – הן המחיצות המבדילות בין האדם ובין ה' יתעלה". משה רבינו ראה את ה' בראייה בהירה ושקופה לגמרי, שכן "לא נשארה לו מחיצה שלא קרעה, ונשלמו בו מעלות המידות כולן והמעלות השכליות כולן".

לא מבחן התוצאה אלא מבחן ההשתדלות

"אור החיים" מביא בהקשר זה את דברי הגמרא (במסכת יומא, דף כ"ב עמ' ב'), כי שאול עבר על עבירה אחת והדבר עלה לו במחיר אובדן מלכותו, ואילו דוד חטא שתי עבירות ובכל זאת לא איבד את כס המלוכה. שואל "אור החיים" הכיצד? וכי משוא פנים יש אצל הקב"ה בדינו?

"אור החיים" מבאר "כי שאול היה מטבעו מזוג ולא היה חם ומהיר לטעות. מכאן כי אילו היה כטבעו של דוד, אדמוני, היה עושה כדוד עשר ידות". כלומר, דוד שגג מחמת מזגו החם. אך שאול חטא בקור רוח. על כן, גם אם במבחן כמותי נמצא כי דוד חטא יותר מאשר שאול, הרי שבמבחן האישיות שקול חטא אחד של שאול יותר משני חטאים של דוד.

מכאן מסיק "אור החיים" כי אדם שנכשל פחות מרעהו מחמת מידות טובות שניחן בהן, מוערך פחות ממי שטבעו קשה לשליטה ובכל זאת מתמודד עם מידותיו. המבחן אינו מבחן התוצאה אלא מבחן ההשתדלות.

מצוות לא נובעות ממידות טובות אלא מתקנות את המידות

הגאון מוילנא בספר "קול אליהו" על בראשית כ"ב, י"ב מציין כי בכל התורה לא הובטחה אריכות ימים כי אם במי שמקיים שתי מצוות: כיבוד אב ואם ושילוח הקן. מצוות אלו הן הפוכות בטבען. מצוות כיבוד אב מבטאת רחמים ולב טוב. לעומת זאת, מצוות שילוח הקן היא פעולה שיש בה מידה של אכזריות, שכן הציפור האם כאובה ומצירה כששולחים אותה מן הקן ומפרידים אותה מגוזליה. נמצא כי השכר הרב של אריכות ימים ניתן לאדם שניכר בו כי הוא מקיים מצוות, לא רק מכיוון שטבעו נוטה אליהן מאליו, אלא אדרבה הוא מטה את התנהגותו לקיום ציווי ה', גם במחיר הצורך להילחם במידותיו.

ובלשון הגר"א: "אין השלימות ניכר באדם אלא כשיש לו שתי מידות הפוכות כגון מדת רחמנות ואכזריות, לפי שכשהאדם נוהג במידה אחת אין מוכרח לומר שהוא צדיק אלא אפשר לומר שכך הוא טבעו, אבל כשיש לו שתי מדות הפוכות כגון רחמנות ואכזריות אז מוכח שהוא צדיק".

הנה כי כן, המבחן אינו מבחן המוצא ואף לא מבחן התוצאה אלא מבחן ההשתדלות. אילו רצה הקב"ה בתוצאה היה בורא את האדם מושלם במידותיו כמלאך.

אך ה' אינו מעוניין בעוד מלאכים אלא בבני אדם, שיתגברו על מידותיהם האנושיות ויתעלו אל על. הוא רוצה בעבודת ה' – של האדם! ואדם לא אחראי לתוצאות אלא להשתדלות.

השאלה גם איננה מהי נקודת המוצא של האדם ותכונותיו הטבעיות, אלא מהו קו הסיום של האדם ותכונותיו הנרכשות. השאלה איננה מה האדם עושה אלא מה המעשה עושה לו.

משה מלמדנו, כי אדם יכול להתחיל עם מידות רעות ולסיים כ"איש אלוקים".

לאור החיים

על מועדי ישראל

ראש השנה

פשר הזיכרון ביום הזיכרון

שנת מאסר על כל מילה?

התורה כותבת כי פרעה חלם את שני חלומותיו (בראשית מ"א, א'): "מקץ שנתים ימים". נשאלת כמובן השאלה: בחלוף שנתיים ממה? חז"ל משיבים על כך, כי חלפו שנתיים מן העת שבה יוסף פתר את חלומו של שר המשקים ואמר לו (שם מ', י"ג – י"ד) כי פרעה ישיבו על כנו "ונתת כוס פרעה בידו כמשפט הראשון אשר היית משקהו". באותה הזדמנות ביקש ממנו יוסף: "כי אם **זכרתני** איתך כאשר ייטב לך ועשית נא עמדי חסד, **והזכרתני** אל פרעה והוצאתני מן הבית הזה". על כך אמרו חז"ל (בראשית רבה פ"ט, ב'): "בשביל שאמר כי אם זכרתני והזכרתני – התווספו לו שתי שנים". כלומר, יוסף היה אמור להשתחרר מבית הסוהר ונגזר עליו להיות אסיר בבית האסורים במשך שנתיים נוספות בגלל שעשה השתדלות מיותרת באמרו "זכרתני", ו"הזכרתני". נמצא כי הוא קיבל שנת מאסר על כל מילה. ובכן, מדוע מגיע שנה שלמה של מאסר בגלל מילה אחת? למה לא די בשעה, או ביום או בשבוע, או בחודש? מה המידה כנגד מידה שמחייבת המתנה של שנה?

"אור החיים" (על בראשית מ"א, א') משיב על כך תשובה מפתיעה ואומר: "**וטעם שתי שנים, בשביל שאמר זכרתני והזכרתני, כנגד כל זכירה מנע ה' זכרונו בראש השנה שהוא זמן הזיכרון**".

מה פשר הדבר?

מהו יום הזיכרון כשאין שכחה

הבנת דברים אלו של "אור החיים" מחייבת עיון בשאלה בסיסית יותר. מה פשר הגדרת ראש השנה כ"יום הזיכרון"? זיכרון הוא הנגדה לשכחה, שהיא תכונה אנושית. אבל, כיצד ייתכן להזכיר משהו לקב"ה שאין לו בכלל שכחה? האם צריך להזכיר משהו לקב"ה שאינו ידוע לו גם בלעדינו?

הדבר תמוה במיוחד עת שאנו מציינים בתפילה מצד אחד כי ראש השנה הוא יום הזיכרון, ואף עושים פעולות שנועדו להזכירנו לטובה, ובה בעת מבהירים

כי אין שכחה לנגד עיני ה'. כך למשל בתפילת מוסף של ראש השנה. מחד גיסא נקרא ראש השנה בתפילתנו "יום הזיכרון", בתפילת יעלה ויבוא אומרים אנו: וזכרנו לטובה "ביום הזיכרון הזה", ובברכת זיכרונות בתפילת מוסף חותמים אנו באמירה: "מקדש ישראל ויום הזיכרון".

מצד שני, באותה ברכת זיכרונות עצמה אומרים אנו: "אתה זוכר מעשה עולם ופוקד כל יצורי קדם, לפניך נגלו כל תעלומות והמון נסתרות שמבראשית, **כי אין שכחה לפני כיסא כבודך, ואין נסתר מנגד עיניך**. אתה זוכר את כל המפעל, וגם כל היצור לא נכחד ממך. הכול גלוי וידוע לפניך ה' אלהינו צופה ומביט עד סוף כל הדורות, כי תביא חוק זיכרון להיפקד כל רוח ונפש, להיזכר מעשים רבים והמון בריות לאין תכלית".

ובכן, מכיוון שאין שכחה לפני כיסא הכבוד והכל זכור היטב לפרטי פרטיו, חי וקיים בהווה כבעבר, מה פשר הצורך להזכיר את עצמנו לפני הקב"ה?

מלכויות ושופרות ברור אך מהם זיכרונות

זאת ועוד, בתקיעת השופר בראש השנה יש שלושה סדרים: מלכויות, שופרות **וזיכרונות**.

אמרו חז"ל (במסכת ראש השנה, דף ט"ז עמ' א'): "אמרו לפני בראש השנה מלכויות, זיכרונות ושופרות.

מלכויות – כדי שתמליכוני עליכם;

זיכרונות – **כדי שיעלה זיכרונכם לפני לטובה**. ובמה? בשופר".

ובכן, מה פירוש להעלות זיכרון לטובה? וכי בלי שופר יש ח"ו שכחה מלפני כסא הכבוד?

האם יש לקב"ה ספר זיכרונות?

השאלה מתעצמת עת שאנו מעיינים בדברי חז"ל, בגמרא (במסכת ראש השנה, דף ט"ז עמ' ב'):

"אמר רבי יוחנן, שלשה ספרים נפתחים בראש השנה: אחד של רשעים גמורים ואחד של צדיקים גמורים ואחד של בינוניים. צדיקים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר לחיים. רשעים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר למיתה. בינוניים תלויים ועומדים מראש השנה ועד יום הכפורים, זכו נכתבים לחיים, לא זכו נכתבים למיתה".

ובכן, מה פשרו של ספר, כשאין צורך ב"זיכרונות" ובתזכורות?

לשם מה צריך לכתוב בספר, שעה שהכול זכור היטב, חי בזיכרון בהווה אף כשהתרחש בעבר, או יתממש בעתיד?

ספר החיים נכתב ע"י הקב"ה בעצמו ומה עם השאר?

זאת ועוד, "אור החיים" (על שמות ל"ב, ל"ב) כותב כי "ספר שהוא של צדיקים, הקב"ה כותבו ומניחו לפניו, והוא מה שאמר 'מספרך', פירוש אותו 'שכתבת **אתה**'. לא אותם שנכתבים על ידי הזולת". כלומר, ספר של צדיקים נכתב ע"י הקב"ה בעצמו, ואילו ספרי הרשעים והבינוניים אינם פרי עטו של הקב"ה. ובכן, מה פשר הדבר "ספרים שנכתבים ע"י הזולת"? מיהו הזולת? וכי אין הכתיבה פועל יוצא ישיר מן הדין של הקב"ה? האם את ספר הרשעים כותב הרשע עצמו ולא הקב"ה?

שכחה היא התנתקות

נראה כי נוכל להבין את הדברים עת שנעיין במהותו של המונח "זיכרון". שכחה נובעת מנתק. מה שחי עמנו בהווה וקשור אלינו – אינו נשכח. אנו שוכחים רק מה שהיה בעבר והתרחק מן ההוויה שלנו. הזמן גורם שכחה מכיוון שהוא יוצר נתק בין ההוויה שלנו בהווה לבין ההוויה שלנו בעבר. לכן, גם כאב חד נשכח עם הזמן.

יש האומרים כי "הזמן מרפא" וכוונתם לומר כי "השכחה מרפאת", כי לאחר חלוף הזמן, האדם שנמצא בהווה, אינו האדם שחווה את הכאב בעבר. יש נתק ביניהם. השכחה היא שגרמה את הנתק. אכן, אם אין נתק והזיכרון נשאר חי וטרי במוחו של האדם, הוא ממשיך לחוש בכאב ולסבול ממנו, כי הווייתו כעת אינה מנותקת ומשוחררת מזו שקדמה לה. אלמלא השכחה, היה האדם שוחה בזרם הזמן ונשאר כשהיה. אבל, הקב"ה יצר את השכחה המאפשרת לאדם להתנתק מהווייתו הקודמת ולפתוח דף חדש. לאחר שהוא שוכח את העבר – האדם אחֵר. ולהיפך, האדם שוכח את העבר כשהוא אחֵר. הווי אומר אם כן, כי זיכרון הוא חיבור ואילו שכחה היא התנתקות. זרות. הוויה אחרת.

אין שכחה למה שחקוק בהוויה

לכשתמצי לומר, הדברים מפורשים בדברי הנביא ישעיהו (מ"ט, י"ד – ט"ז): "ותאמר ציון עזבני ה' וה' שכחני. התשכח אישה עולה מרחם בן בטנה? גם אלה תשכחנה ואנכי לא אשכחך. הן **על כפים חקותיך**, חומותיך נגדי תמיד". הטענה של בני ישראל הייתה כי ה' התנתק מהם ובמובן זה שכח אותם. הקב"ה השיב כי לא התנתק מהם, כי הם חלק בלתי נפרד ממנו. הם משולים לבן שאימו לא תשכח אותו לעולם, כי הוא חלק מהווייתה. יתירה מכך, הם חקוקים וטבועים בעצם ההוויה. אין שכחה כשמשהו חקוק בהוויה, כי אין התנתקות ממנו.

רישום בספר החיים למי שחקוק במקור החיים

משהבנו כי זיכרון מבטא חיבור, להבדיל משכחה שהיא התנתקות, יש לומר כי אכן בראש השנה נפתח "ספר החיים" שהוא ספר זיכרונות. אך המונח "זיכרון" אינו בא לבטא את ההפך משכחה אלא את ההפך מקשר, כלומר כי מי שדבק בקב"ה חקוק במקור החיים ומי שמחובר למקור החיות נרשם ממילא בספר החיים.

אכן, בראש השנה הקב"ה מעביר לנגד עיניו את כל בריותיו ובוחן מי מהם נחוץ לקיומו של העולם בשנה הבאה. אבל, גם מי שאינו נחוץ עשוי לזכות בחיים אם הוא מקושר בקשר בל יינתק עם הקב"ה, שהרי הוא דבק בקב"ה שהוא מקור החיים. כך מצינו ברמב"ם (בהלכות תשובה, פרק ג' הלכה ב') כי "אדם שעונותיו מרובין על זכיותיו מיד הוא מת ברשעו". משיג הראב"ד: "לא כמו שהוא סובר שכשאמרו 'רשעים נחתמים לאלתר למיתה' שמיד מתים. ואינו כן, כי יש רשעים חיים הרבה. אלא, נחתמים לאלתר, שלא ימלאו ימיהם".

נראה כי הרמב"ם אינו חולק על הראב"ד, אלא כוונתו היא, כי מי שאין לו זכויות העולות על עוונותיו מתנתק ממקור החיים. אם כן, אף אם ימשיך לחיות, מכיוון שזקוקים לו לצורך כלשהו, הרי שהוא כבר מנותק ממקור החיים, וכמוהו כמי שנזרק מראש הגג, עדיין חי, אך מצוי במסלול התרסקות.

הקב"ה כותב בעצמו

"אור החיים" כותב, כי ספר החיים נרשם ע"י הקב"ה עצמו, שהרי רישום זה מבטא את הדבקות בקב"ה מקור החיים ואת החקיקה בו עצמו. שאר הספרים נכתבים מאליהם, שכן כדי לחיות צריך לדבוק במקור החיים, ומי שאינו זוכה לכך נרשם מאליו בספר המבטא מסלול אחר.

דבקות במקור החיים כדי לזכות בחיים

במסכת ברכות, דף נ"ח עמ' ב' מצינו כי "הרואה את חברו לאחר שלשים יום אומר ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה. לאחר שנים עשר חדש אומר ברוך מחיה המתים". הכיצד מגדירים אדם כמת רק מכיוון שאנו לא ראינו אותו במשך שנה? הן הוא היה חי וקיים במקומו שלו?

המהרש"א שם מבאר "לפי שבכל שנה האדם נדון בראש השנה ויום הכפורים אם למוות אם להיות חי, ואם רואהו אחר ראש השנה ויום הכיפורים הזה, ואחר כך אין רואה אותו עד אחר ראש השנה ויום הכיפורים הבא, הרי שעבר עליו דין אם למות אם לאו. על כן הוא אומר "ברוך מחיה מתים", לפי שניצול ממיתה".

הווי אומר כי הקיום אינו מובן מאליו. האדם זקוק להידבק במקור החיים ולהיזכר לטובה, כדי לזכות בשנה נוספת, שאם לא כן הוא נמצא ח"ו במסלול אחר.

זיכרון ע"י חיבור לקב"ה ולא זיכרון של בני אדם

יוסף ביקש משר המשקים להזכיר אותו בפני פרעה. הייתה זו בקשת ייאוש, שהרי הסבירות שלה קלושה מאוד. "**וזכרתני**"? מה הסיכוי שהשר יזכור אותו ולא יתנתק מהר מאוד מן ההוויה שלו כאסיר, שאותה יבקש להדחיק כאילו לא אירעה מעולם? "**והזכרתני**"? מה הסיכוי ששר המשקים יזכיר לפרעה את חטאיו ואת הימים שבהם היה אסיר?

מי שמאמין בלב שלם בקב"ה ורוצה להיאבק בשכחה, אינו נוקט בצעדי ייאוש שכאלה, וחלף זאת מבקש להיזכר לטובה בראש השנה ולבקש מהקב"ה כי יביא בחשבון את הערגה שלו לאלוקיו ואת דבקותו במקור החיים. דבקות זו במקור החיים היא המושיעה את האדם.

אם אין האדם עוסק בכך, הרי שלא יירשם בספר שבו הקב"ה בעצמו מציין את מי שחקוק ודבוק בו, את מי שאין לשכוח אותו במובן של נתק, כי מחובר הוא בכל נימי הווייתו. על כן, "אור החיים" מבאר, כי משאמר יוסף לשר המשקים "זכרתני והזכרתני", הרי שבכך "מנע ה' זכרונו בראש השנה, שהוא זמן הזיכרון".

הנה כי כן, שכחה מבטאת ניתוק וזיכרון מבטא דבקות.

העלאת זיכרוננו לטובה בראש השנה פירושה דבקות בקב"ה מקור החיים.

האדם מבקש מבוראו לראות בו כמי שחקוק בהווייתו. תפילתו איננה שה' לא ישכח, שהרי שכחה אינה קיימת אצל הקב"ה. תפילת האדם היא שה' יראה בו כמי שמחובר אליו בעמקי הווייתו, כמי שעורג אל ה' ורוצה בקרבת ה'. לשם כך מבקש האדם להביא לידי זכירה וביטוי מעשים שלו, שרק בוחן כליות ולב יודע את פשרם הפנימי, ואשר בהם נפשו צמאה לאלוקים וליבו ובשרו כמהו לאל חי. מעשים שבהם ליבו אמר שירה, ונשמתו ערגה אל ה'. אם כך ייעשה הרי שהוא יזכה בחיים. זהו עומק פשרה של תפילת זיכרונות. זו משמעותה של תקיעה בסדר "זיכרונות", וזו משמעותו של ראש השנה כ"יום הזיכרון".

יום הכיפורים

עיצומו של יום

תוקף עצמי בלי מקרא קודש

בפרשת אמור, מפורטים כל מועדי ישראל וביחס ליום הכיפורים נאמר (ויקרא כ"ג, כ"ז): "אך בעשור לחודש השביעי הזה יום הכיפורים **הוא** מקרא קודש יהיה לכם ועיניתם את נפשותיכם, והקרבתם אשה לה'".

בכל שאר המועדים לא נאמר "ראש השנה הוא" או "פסח הוא". רק לגבי יום הכיפורים נאמר "יום הכיפורים **הוא**". מדוע? "אור החיים" משיב על כך, כי המילה "הוא" באה לפני המילים "מקרא קודש" ויש באמירה זו חידוש גדול, לפיו הווייתו של יום הכיפורים אינה תלויה במקרא קודש. "הוא" קיים, ועצמותו של היום קדושה היא, אף אם האדם אינו עושה דבר. ובלשונו: "פירוש בלא אמצעות קריאתם אותו קודש, ובלא עינוי שמתענים בו, **הוא יום הכפורים מצד עצמו**".

נראה כי ניתן להבין את הדברים לאחר העיון בדברי הזוהר (חלק ג', דף צ"ה עמ' א') המבאר את המונח "מקרא קודש" מלשון "קרואים" – מוזמנים. הזוהר מבאר כי על שבת נאמר 'שבת קודש' אך לא 'מקרא קודש', שכן "שבת קביעא וקיימא" (קבועה ועומדת) משמת ימי בראשית. לא צריך לקרוא לה ולהכריז על קיומה כדי שתחול השבת. אבל, מועדי ישראל קרואים "מקראי קודש" מכיוון שבית הדין הוא שקובע את זמן תחולתם (ע"י קביעת מועד ראש החודש). על כן בברכת המועדים אנו מסיימים באמירה "מקדש ישראל והזמנים", שכן ישראל הם הקובעים את הזמן. יום הכיפורים תלוי אף הוא בקביעת החודש ע"י בית הדין ועל כן גם הוא נקרא "מקרא קודש". אבל, הפסוק מחדש "יום כיפורים **הוא**" כלומר, יש תוקף לעיצומו של יום, אף בלא מגע יד אדם.

ובכן, מה פשרו של תוקף עצמי זה ליום הקדוש? מה מתחדש ביום הזה מצד עצמו?

אחרי התשובה, עיצומו של יום הוא שמכפר

"אור החיים" מוסיף ואומר כי מכיוון שיש תוקף עצמי ליום הכיפורים, הרי ש"יש שכר למצות קריאת קודש ועינוי בו, מלבד ריווח הכפרה".

כלומר, מלבד הכפרה שיש ביום הכיפורים, התלויה בעיצומו של יום, יש בקידוש היום ע"י בני ישראל ובעינוי בו, ערך מוסף ושכר נוסף. נמצא אפוא כי הכפרה נובעת מעיצומו של היום, ואילו העינוי הוא דבר נוסף.

ודוק, בברייתא במסכת שבועות, דף י"ג עמ' א' מצינו כי שיטת רבי היא שעיצומו של יום הכיפורים מכפר לשבים ולשאינם שבים. לעומת זאת, שיטת רבנן היא, כי יום הכיפורים כשלעצמו אינו מכפר, ויש צורך בתשובה כדי להתכפר. שיטה זו היא שנפסקה להלכה ברמב"ם (הלכות תשובה, פרק א' הלכה ג') שכתב: "ועצמו של יום הכפורים מכפר **לשבים**". הרמב"ם (בהלכות שגגות, פרק ג' הלכה י') אף מוסיף ופוסק כי "אין יום הכפורים ולא החטאת ולא האשם מכפרים אלא על השבים המאמינים בכפרתם". נמצא כי כאשר "אור החיים" מבאר כי יום הכיפורים מכפר כשלעצמו והעינוי וקריאת השם הם רק תוספת, מן ההכרח לומר שעסקינן באדם שעשה תשובה, והחידוש הוא שגם לאחר התשובה מה שמכפר הוא – עיצומו של יום. ובכן, מה עושה עיצומו של יום לאדם שעשה תשובה?

הסתירה הידועה בדברי הרמב"ם

כדי לעמוד על פשר דבריו המחודשים של "אור החיים" נעיין היטב בדברי הרמב"ם בהלכות תשובה פרק א', ונראה כי לכאורה יש בהם סתירה גלויה, בין הלכה ג' להלכה ד':

בהלכה ג' פסק הרמב"ם: "בזמן הזה שאין בית המקדש קיים ואין לנו מזבח כפרה אין שם אלא תשובה, **התשובה מכפרת על כל העבירות,** אפילו רשע כל ימיו ועשה תשובה באחרונה אין מזכירים לו שום דבר מרשעו, ועיצומו של יום הכפורים מכפר לשבים שנאמר: 'כי ביום הזה יכפר עליכם'".

מכאן עולה כי התשובה מכפרת כליל על כל עבירה באשר היא.

לעומת זאת, **בהלכה ד'** שם פוסק הרמב"ם: "אף על פי שהתשובה מכפרת על הכול ועיצומו של יום הכפורים מכפר, יש עבירות שהן מתכפרים לשעתן ויש עבירות שאין מתכפרים אלא לאחר זמן, כיצד? עבר אדם על מצות עשה שאין בה כרת ועשה תשובה אינו זז משם עד שמוחלים לו; עבר על מצות לא תעשה שאין בה כרת ולא מיתת בית דין ועשה תשובה, תשובה תולה ויום הכפורים מכפר; עבר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה, תשובה ויום הכפורים תולים ויסורים הבאים עליו גומרים לו הכפרה, ולעולם אין מתכפר לו כפרה גמורה עד שיבואו עליו יסורים; במה דברים אמורים? בשלא חילל את השם בשעה שעבר, אבל המחלל את השם אף על פי שעשה תשובה והגיע יום הכפורים והוא עומד

בתשובתו ובאו עליו יסורים אינו מתכפר לו כפרה גמורה עד שימות, אלא תשובה, יום הכפורים ויסורים שלשתן תולים ומיתה מכפרת".

מכאן עולה כי התשובה אינה מכפרת על עוונות רבים, ויש צורך בייסורים או אף במיתה כדי לכפר. אם כן מה פשר דברי הרמב"ם בהלכה ג' כי תשובה מכפרת על **כל** העבירות? הרי בכך קבע לכאורה הרמב"ם כלל שאינו נכון. ובכלל, מה פשר הדבר שמיתה מכפרת? הרי כל אדם מת וגם מי שלא חטא בחטא זה ימות. אם כן לכאורה אין זה "תשלום" שהאדם משלם על חטאו. מה הוסיפה אפוא המיתה לאחר שנים על התשובה שבאה בעקבות החטא?

החטא כמרד והחטא כמקלין

כדי לבאר את הדברים יש לעמוד על שתי תופעות שגורם החטא:

א. החטא הוא מעשה לא טוב של המריית פי ה'. זו מרידה במלך. עבד שממרה את פי המלך – נענש ע"י המלך. עונש זה משלמים בגין העבר.

ב. החטא מזהם את הנפש ויוצר מציאות קשה שמגדירה את החוטא כאדם מזוהם בהווה.

אדם שרצח הפך להיות "רוצח". מלבד התוצאה הקשה שבגין מעשהו ניטלו חיים, הוא עצמו הפך להיות "שופך דמים". אות קין של קלון וזוהמה נטבעו במצחו. במשנה (במסכת חגיגה, פרק א', משנה ז') נאמר: "איזהו מעוות שאינו יכול לתקון, זה הבא על הערוה והוליד ממנה ממזר". את הילד שנולד לא ניתן לבטל. הוא מסתובב בינינו מלוא קומתו. אך בנוסף לכך, האבא שאחראי להולדת הילד הזה מוגדר כ"נואף". הוא לא אדם שנרצה להתחבר אליו ולקבלו בין אנשים טהורים. אין זה עונש אלא תוצאה טבעית, שמחמתה החוטא סובל מהגדרתו בהווה.

תשובה כמגן מפני עונש וכמשנה הגדרה עצמית

תשובה שאדם עושה פועלת בשני המישורים:

- תשובה מביאה לכך שהמלך יוותר על העונש בגין מעשי העבר. זו כפרה (מלשון כופר נפש).
- אבל, בכך לא די. נחוץ לשנות גם את ההגדרה הקלונית שדבקה באדם בהווה, כדי שנוכל להיות במחיצתו. הרמב"ם (בהלכות תשובה, פרק ז' הלכה ו') כותב כי "גדולה תשובה שמקרבת את האדם לשכינה. התשובה מקרבת את הרחוקים. אמש היה זה שנוא לפני המקום משוקץ ומרוחק ותועבה, והיום הוא אהוב ונחמד קרוב וידיד".

אכן, האדם יכול לשנות את עצמו ואת הגדרתו העצמית בין רגע. בגמרא (במסכת קידושין, דף כ"ט עמ' ב') מצינו, כי מי שמקדש אישה "על מנת שאני צדיק, אפילו (הוא) רשע גמור, מקודשת, שמא הרהר תשובה בדעתו". מכאן, שדי בהרהור תשובה אחד קל, כדי להשתנות באחת מרשע גמור לצדיק. התשובה מביאה לכך שהחטא עובר מיד לתהום הנשייה ואין הוא ניצב עוד כדי לקטרג על האדם. כך מצינו בזוהר (חלק ב', דף פ"ג עמ' ב'): "עבר על דברי תורה, אותה עבירה עולה לפני הקב"ה ואומרת אני מפלוני שעשני, והקב"ה פוקדה ועומדת שם להביט בה לכלותו... שב בתשובה מה כתוב, (שמואל ב', י"ב, י"ג): 'גם ה' העביר חטאתך לא תמות', שהעביר אותו חטא מלפניו כדי שלא יביט בו".

תשובה משנה הגדרה עצמית בהווה אבל על העבר – צריך לשלם

בהתאם להבנה זו נראה כי מיושבת הסתירה לכאורה בדברי הרמב"ם בפרק א' מהלכות תשובה:

- **בהלכה ג'** – מתייחס הרמב"ם לתשובה כתהליך שמשנה את ההגדרה העצמית של האדם **בהווה**. ביחס לכך כתב הרמב"ם כי התשובה "מכפרת על כל העבירות, אפילו רשע כל ימיו ועשה תשובה באחרונה אין מזכירים לו שום דבר מרשעו". אכן, אין עבירה שאדם עשה בעבר שמחמתה אין הוא יכול לשנות בין רגע את הגדרתו בהווה מחמתה. לא חשוב מה עשה וכמה משוקץ היה בעבר, אם אך ישוב בתשובה, לא יזכרו את עברו כשיבואו להגדירו בהווה, והוא יכול להפוך חיש לאהוב וצדיק ולבוא במחיצת הקב"ה.
- **בהלכה ד'** – מתייחס הרמב"ם לתשלום ולעונש בגין חטאי **העבר**. חובות העבר כרוכים באדם ועליו לשלם בגינם גם כשהוא שינה את ההגדרה העצמית שלו בהווה. מי שהחטיא את היעד וצעד לכיוון רע, חייב לשוב על עקבותיו. אכן, ברגע ששינה כיוון והחל לפסוע ליעד הנכון הוא שינה את הגדרתו העצמית מחוטא לצדיק. ההווה תוקן לאלתר. אבל, את המרחק שעבר בדרכו השגויה עליו לחזור ולגמוע כדי לחזור למקומו. את הפער מן היעד עליו להשלים. על **העבר** הזה עליו לשלם. גם צדיק גמור ואהוב וחביב – חייב לפרוע חוב. איך מתפטרים מחיוב זה בגין מה שהיה בעבר? בכך יש "חילוקי כפרה". יש עבירות שהאדם משלם בגינן ע"י ייסורים שמכפרים עליו. ויש עבירות שבהם העבר לא נמחק עד שהאדם עובר מן העולם ומשנה לחלוטין את מצב ההוויה שלו, ורק אז העבר חדל לרדוף אותו.

יום הכיפורים כפתיחת זמן חדש

יש עוד מצב שבו העבר מפסיק לרדוף את האדם ומזדמנת לו אפשרות להגיע באחת ליעד החדש ולהתכפר. הכיצד? האדם מתנתק מעברו, כאשר העולם כולו מתחדש וכל ההוויה מתאפסת ומתחילה מבראשית. דף חדש נפתח לעולם כולו וממילא הדפים הקודמים נמחקים לכולם.

יום הכיפורים הוא פתיחת דף חדש שכזה.

כאן בא לידי ביטוי רעיון חשוב שמצוי בדברי הגר"א בספרו "אדרת אליהו" (על בראשית, פרק א', פסוק י"ד) לפיו "עשרת הימים שבין כסה לעשור נקראים 'ראש השנה', לפי ששנות החמה יתרים על שנת הלבנה כמספרם. ולכן המעשים הנאותים הנפעלים בימים אלו חשובים ככל השנה". הווי אומר, כי שנת לבנה פחותה משנת חמה בעשרה ימים (ומשום כך צריך להוסיף לשנת הלבנה שלושים יום מדי שלוש שנים ע"י עיבור השנה). נמצא כי שנת החמה אינה כלה בראש השנה אלא ביום הכיפורים. נמצא כי יום הכיפורים הוא היום שבו העולם כולו מתחדש.

זה פשר דברי "אור החיים" המבאר כי נאמר "יום הכיפורים **הוא**" בטרם שנאמר "מקרא קודש", שכן יום הכיפורים מכפר כשלעצמו. אכן, יום קדוש זה הוא "ראש השנה" של העולם כולו, הפותח דף חדש בזמן חדש. בכך מנתק יום הכיפורים את האדם מעברו ומכפר עליו. לשם כך לא צריך מקרא קודש, עינוי ותשובה (המשנים את ההווה). ביום הזה האדם יכול "לקפוץ על העגלה" – להתחדש עם העולם כולו, להתנתק **מעברו** – ולהתכפר.

הנה כי כן, יום הכיפורים הוא פתיחת דף חדש לעולם כולו שמחמתה יכול האדם להתנתק מעברו.

פשר המונח "עיצומו של יום מכפר" הוא, שיש ביום הזה התנתקות מן העבר, מכיוון שהעולם כולו מתחיל מבראשית. אכן, לא די בכך כדי לשנות את ההגדרה העצמית של האדם – בהווה, ולשם כך עליו לחזור בתשובה. את ההווה מתקן האדם בעצמו ע"י כך שיעשה תשובה. אבל, מה יעזור לו להתנקות מן העבר? עיצומו של יום!

סוכות

זכר לממד השני של יציאת מצרים

הסוכה זכר ליציאת מצרים

מצוות הישיבה בסוכה נועדה להזכיר את יציאת מצרים. כך נאמר (ויקרא כ"ג, מ"ב-מ"ג): "בסוכות תשבו שבעת ימים, כל האזרח בישראל ישבו בסוכות. למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים, אני ה' אלהיכם".

ביחס למצווה זו מבאר הטור (אורח חיים, סימן תרכ"ה) כי הכתוב תלה את מצוות סוכה ביציאת מצרים. על כן, היה מן הדין כי אף הישיבה בסוכה תהיה בחודש ניסן. הטעם לכך שהישיבה בסוכה נעשית בתשרי, היא כדי שטעם הישיבה בסוכה יהיה ניכר כדבר מצווה ולא כמעשה של נוחות.

"ואף על פי שיצאנו ממצרים בחודש ניסן לא ציוונו לעשות סוכה באותו הזמן, לפי שהוא ימות הקיץ ודרך כל אדם לעשות סוכה לצל ולא היתה ניכרת עשייתנו בהם שהם במצות הבורא. לכן ציווה אותנו שנעשה סוכה בחודש השביעי (תשרי) שהוא זמן הגשמים ודרך כל אדם לצאת מסוכתו ולשבת בביתו ואנחנו יוצאים מן הבית לשבת בסוכה, בזה יראה לכל שמצות המלך היא עלינו לעשותה".

סוכה ומצה הושוו זה לזה

במסכת סוכה, דף כ"ז עמ' א' נראה כי דיני סוכה שואבים מדיני אכילת מצה. כך מצינו במשנה שם כי בכל ימי חג הסוכות אין אדם חייב לאכול בסוכה "חוץ מלילי יום טוב ראשון של חג בלבד", שבו האכילה בסוכה היא חובה. ובגמרא שם מבואר, כי הדין שבלילה הראשון של סוכות חובה לאכול בסוכה נלמד מהיקש בין חובת אכילת מצה בפסח לבין חובת אכילת כזית פת בסוכה.

ביחס לסוכות נאמר (ויקרא כ"ג, ל"ט): "אך **בחמשה עשר** יום לחדש השביעי באספכם את תבואת הארץ תחוגו את חג ה' שבעת ימים"; ביחס לחיוב אכילת מצה בפסח

נאמר (שם שם, ו'): **"ובחמשה עשר** יום לחודש הזה חג המצות לה' שבעת ימים מצות תאכלו".

דרשו חז"ל "מה להלן (בפסח) לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות, אף כאן (בסוכות) לילה הראשון חובה, מכאן ואילך רשות". נמצאנו למדים אם כן, כי סוכה ומצה הושוו זה לזה.

פסח עיקר וסוכות משני לו

מן הסוגיה במסכת סוכה, דף כ"ז עולה כי מצה היא מקור הדין ועיקרו, ואילו הסוכה רק מושווית אליה. נמצא כי סוכה ומצה שווים, אך פסח הוא הזמן העיקרי לזכירת יציאת מצרים והוא מקור כל הדינים. בדומה לכך עולה מדברי חז"ל (תורת כהנים, פרק י"ד) הדנים מדוע אין חיוב לשבת בסוכה בחג המצות כזכר ליציאת מצרים. לכאורה היה מקום לחייב לשבת בסוכה בפסח מקל וחומר, שהרי סוכות שאינו טעון מצה טעון סוכה, ואם כן "חג המצות שהוא טעון מצה אינו דין שיהא טעון סוכה?" חז"ל משיבים כי ביחס לסוכות נאמר (ויקרא כ"ג, ל"ד): "דבר אל בני ישראל לאמור, בחמשה עשר יום לחודש השביעי **הזה** חג הסוכות שבעת ימים לה'". דרשו חז"ל: זה (סוכות) טעון סוכה ואין פסח טעון סוכה. נמצא כי אלמלא לימוד מפורש ומיוחד זה, היה חיוב לשבת בסוכה גם בפסח, שכן זהו עיקרו של הזמן שבו נקבע החיוב לזכור את יציאת מצרים.

סוכות עיקר ופסח משני לו

ברם, שעיון בדברי חז"ל בתורת כהנים פרק י"א, מביא למסקנה הפוכה, לפיה סוכות עיקר ופסח טפל לו. חז"ל דנים שם מדוע אין חיוב לאכול מצה בסוכות, לאחר שחג זה נועד להיות זכר ליציאת מצרים ודיניו נלמדים מפסח. חז"ל תמהו מדוע אין לומר כי אדם יחויב לאכול מצה בסוכה מקל וחומר "ומה אם זה (פסח) שאינו טעון סוכה טעון מצה, זה (סוכות) שטעון סוכה אינו דין שיהא טעון מצה"? חז"ל משיבים כי ביחס לפסח נאמר "ובחמשה עשר יום לחודש **הזה**" ומכאן כי רק חג המצות טעון מצה ולא סוכות. אלמלא פסוק זה היינו דורשים "קל וחומר" שיחייב לאכול מצה בסוכות, כאשר "הקל" הוא הפסח ו"החמור" הוא הסוכות, שבו חויב אדם לצאת מביתו–מבצרו ומאזור הנוחות שלו ולשבת בסוכה רעועה, כשהוא חוסה רק בצל האמונה.

פסח וסוכות – מה קל ומה חומר

לכאורה זו סתירה גלויה ושני מדרשי חז"ל אלו סותרים בעליל, שכן במדרש אחד מוגדר פסח כ"קל" וסוכות כ"חמור" ובמדרש השני מוגדר סוכות כ"קל" ופסח כ"חמור". "אור החיים" (על ויקרא, פרק י"ד, פסוק ז') מביא על כן את שאלתו של "הרב המופלא הרב יהודה רוזאניש בספר הנכבד 'משנה למלך'" (על הלכות חמץ ומצה, פרק ו', הלכה א') בדבר הסתירה העולה מדברי חז"ל אלו.

בכל אחד מהחגים (פסח וסוכות) יש קל ויש חומר

"אור החיים" מיישב כי בכל אחד משני החגים, פסח וסוכות, יש דבר אחד קל ודבר אחד חמור.

סוכות עדיף – בכך שיש בישיבה בסוכה פרסום נס יציאת מצרים יותר מאשר באכילת מצה "כי הרבה פעמים אדם אוכל פתו מצה, מה שאין כן מעשה סוכה שיש פרסום הנס גדול";

פסח עדיף – שהוא יותר פרסום הנס שכן הוא "בעתו ובזמנו, שהוא בחמשה עשר בניסן".

על כן, ביחס לכל אחד מן החגים ניתן היה לומר "קל וחומר".

היה ניתן לטעון כי סוכה עדיפה ולכן יש לאכול מצה בסוכות, שהרי "חג המצות לא הצריך בו ה' כל כך פרסום, ואף על פי כן חייבו ה' במצה, אם כן סוכה שראינו שהוא פרסום גדול אינו דין שצריך מצה?"

והיה ניתן לומר כי יש לדון להיפך ולומר כי פסח עדיף ותהא חובה לעשות בו סוכה מכוח קל וחומר מסוכות, שכן "עיקר הפרסום הוא המצה, וידון לחייב סוכה בפסח בקל וחומר מסוכה, שלא הצריך בה ה' מצה, ואף על פי כן הצריך סוכה".

מדוע יש שני קלים ולא חומר אחד מלא

נמצא אפוא כי יש שני מעשים שנועדו לפרסם את יציאת מצרים ולהזכירה, האחד הוא סוכה והשני הוא מצה, ויש לנו שני מועדים בשנה שנועדו לאותה מטרה של "זכר ליציאת מצרים". ברם, כשיש מצה (הנחוצה להזכרת יציאת מצרים) אין סוכה, וכשיש סוכה (הנחוצה להזכרת יציאת מצרים) אין מצה. בשניהם יש חומר אך יש גם קל, כלומר – חיסרון. נשאלת השאלה: למה אין דבר אחד שלם? למה אין מועד אחד שיש בו זיכרון מלא ומושלם ליציאת מצרים באמצעות מצה וסוכה כאחד?

עקירה והנחה

נראה אפוא כי פסח וסוכות מבטאים מאורע אחד אבל כל אחד מהם מבטא היבט **אחר** של אותו מאורע. ליציאת מצרים יש שני היבטים שונים, של "עקירה" ושל "הנחה":

א. **יציאה** ממעמקי מצולות השעבוד הפיסי ומיוון המצולה של חטא וטומאה. לכך יוחדו שלוש לשונות של גאולה: "והוצאתי, והצלתי, וגאלתי".

ב. **כניסה** להוויה מרוממת של "ממלכת כהנים וגוי קדוש", של עם ה' המקבל את תורת ה' ויושב בסתר עליון. לכך יוחדו לשונות הגאולה של "ולקחתי", "והבאתי".

"מי יעלה בהר ה'" – מצה כלחם של רפואה בשלבי מאבק

אכילת המצה ואיסור החמץ, מבטאים את המאבק של האדם ביצריו ובנפח שניתן בעיני רוחו לתאוותיו (בדומה לנפח העיסה התופחת לחמץ). המצה היא "לחם מרפא" לאדם בהתמודדותו עם עולם שבור, שבו הוא שבוי ביצרים האופפים אותו. הדברים עולים באופן מרהיב מעיון בדברי הזוהר (חלק ב', דף קפ"ג עמ' ב'). חז"ל תמהים שם, מדוע אין דין לאכול מצה כל השנה? "עכשיו שזכו ישראל ללחם עליון יותר, האם לא ראוי היה שיתבטל החמץ ולא יראה כלל?" הזוהר משיב על כך באמצעות משל למלך שבנו חלה והרופאים ציוו עליו שיאכל אך ורק מאכל של רפואה. לאחר שנרפא הבן מחוליו, הוא יכול לאכול שוב כל דבר שירצה. בדומה לכך, המצה היא "נהמא דאסוותא" (לחם של רפואה), שהיה נחוץ מכיוון שבעת יציאת מצרים "לא היו ישראל יודעים עיקר וסוד של האמונה". ברם, לאחר שאכלו מצה "שהיא רפואה לעלות ולדעת בסוד האמונה, אמר הקב"ה: "מכאן והלאה ראוי להם חמץ ויאכלו אותו, שהרי אינו יכול להזיק להם".

נמצא כי יש צורך באכילת המצה רק במצב שבו האדם נאבק לצאת משביו, ולהפוך מגאוותן וחומרי לאדם רוחני, עם שאר רוח, המשוחרר מכבלי יצריו וגאוותו. אולם, בצאת ישראל מגלות יצרית זו, אין עוד טעם וסיבה לאכילת המצה.

"מי יקום במקום קדשו" – הסוכה נועדה לחיות בצל האמונה

הישיבה בסוכה היא ביטוי להיבט השני של יציאת מצרים, וללשון הגאולה הרביעית של "והבאתי". בצאתו ממצרים הגיע האדם למחוז חפצו והוא מצוי במקום אחר. הוא חוסה תחת כנפי השכינה וכבן חסותו אינו נזקק עוד לקירות של לבנים ולמחיצות שכוחן פיסי ומוגבל, כדי לחוש כי ה' הוא מבטחו.

הסוכה נקראת על כן "צילא דמהימנותא" (צל האמונה) ויש בה כדי להקנות לאדם את תחושת הביטחון שיש למי שנהנה מקרבה בלתי אמצעית אל ה' ומהשגחה פרטית ישירה.

אכן, מצה וסוכה מיועדים שניהם להזכיר את יציאת מצרים, אך המצה נחוצה לשם התמודדות עם נקודת המוצא ואילו הסוכה מיועדת ללמד את האדם לחיות נכון משהגיע ליעד. זהו אמצעי אחר מזה של המצה, המיועד להגשים מטרה נפרדת ושונה.

הנה כי כן, סוכות ופסח יושבים על "משבצת אחת" של זכר ליציאת מצרים. שניהם שואבים מאותו מקור והדינים נלמדים בהיקש זה לזה. אבל, ליציאת מצרים יש שני היבטים שונים ומצוות אלו מיוחדות כל אחת להיבט אחר של הגאולה. היבט אחד של יציאת מצרים הוא גאולת ישראל משבי ההתמודדות במאבק האדם עם יצריו השובים אותו בכבלים של גאווה ותאווה. התרופה להיבט זה מתבטאת באכילת המצה, שאין בה נפיחות ומקום לתאווה. זו הייתה נקודת המוצא. ההיבט השני של יציאת מצרים הוא הלשון הרביעי של "והבאתי". לאחר יציאת מצרים הגיעו ישראל לפסגה של ישיבה בהר ה' כשהם נהנים ממעמד של קרבה אל הקב"ה ושואבים מאורו. מי שקרוב למלך חייב לדעת להתנהג כיאות. הוא חייב לבטוח במלך הפורס עליו את חסותו. מעמד זה מחייב את האדם לחסות בצל האמונה, וזוהי הישיבה בסוכה.

שמיני עצרת

תיקון שבעים תכונות

שבעים פרי החג כנגד שבעים אומות

בחג הסוכות הצטוו ישראל להקריב בכל יום קרבן שונה.

ביום הראשון שלושה עשר פרים, ביום השני שנים עשר, ביום השלישי אחד עשר, ביום הרביעי עשרה, ביום החמישי תשעה, ביום השישי שמונה וביום השביעי שבעה (במדבר, פרק כ"ט, י"ב–ל"ט).

סך כל הקרבנות הוא שבעים.

כל יום מימי החג שונה בקרבנו ויש בו ייחודיות. הגמרא (במסכת ערכין, דף י' עמ' ב') מבארת כי בחג הסוכות, להבדיל מימי הפסח, יש לגמור בכל יום את ההלל, שכן "ימי החג חלוקים בקרבנותיהם" ומבאר רש"י: "פרי החג מתמעטים והולכים".

מדוע הקריבו בכל יום מימי החג קרבן שונה?

על כך עומדת הגמרא (במסכת סוכה, דף נ"ה עמ' ב') כי "שבעים פרי החג הם כנגד שבעים אומות". מבארת הגמרא: "אמר רבי יוחנן: אוי להם לגויים שאבדו ואין יודעין מה שאבדו. בזמן שבית המקדש קיים – מזבח מכפר עליהן, ועכשיו מי מכפר עליהן?" נמצא כי שבעים הפרים הקרבים בימי חג הסוכות באים לכפר על אומות העולם.

ויש להבין:

א. מדוע מקריבים **ישראל** קרבנות כדי לכפר על אומות העולם?

ב. אם דואגים לאומות ולשלומם, מדוע מתמעטים הפרים ומרמזים על התמעטות האומות?

ג. אם רוצים לכלות, הרי שהיה מצופה כי תיעשה מלאכה שלמה ולשם כך היה צריך להתחיל בשבעה פרים ולסיים בפר אחד המוקרב. מדוע התחילו בשלושה עשר פרים וסיימו בשבעה?

הקרבן בשמיני עצרת כנגד עם ישראל

עם תום ימי הסוכות נאמר (במדבר כ"ט, ל"ה–ל"ח): "ביום השמיני עצרת תהיה לכם, כל מלאכת עבדה לא תעשו. והקרבתם עלה אישה ריח ניחוח לה' פר אחד איל

אחד, כבשים בני שנה שבעה תמימים. מנחתם ונסכיהם לפר לאיל ולכבשים במספרם כמשפט. ושעיר חטאת אחד, מלבד עולת התמיד ומנחתה ונסכה".
ביחס לכך נאמר במסכת סוכה שם, "פר יחידי למה? כנגד אומה יחידה. משל למלך בשר ודם שאמר לעבדיו: עשו לי סעודה גדולה. ביום אחרון אמר לאוהבו: עשה לי סעודה קטנה, כדי שאהנה ממך". למען בני ישראל עשו קרבן ואנו למדים כי הדבר אינו מרמז על כליה חלילה אלא להיפך על אהבה רבה. האם גם הקרבנות שמקריבים כנגד אומות העולם מסמלים קרבה מסוימת וכפרה?

שבעים אומות כנגד "בחינת השבע"

"אור החיים" (על במדבר כ"ט, י"ג) מבאר כי "טעם המעטת הפרים יום יום, לפי שיש שני סוגי שביעיות. האומות הם הרבים: שבעים אומות, ונמשלו לפרים. וישראל גם כן הם בבחינת השבע, וכל מעשיהם שביעיות: הקרבנות בכל המוספים שבעה שבעה, ימים טובים שבעה שבעה, השבת סוד שבעה, ענפי אילן שבו שורש נשמתן שבעה, צדיקים שבעה, ורמז ה' כנגד האומות הרמוזים בפרים שיהיו מתמעטים והולכים".
"אור החיים" ממשיך לבאר את הדברים וחותם באמירה "והבן סוד הדבר".
ננסה אפוא להבין את הסוד, על פי פשוטם של דברים.

התכונות והקליפות

בכל אדם יש תכונות נפש שונות. כל תכונה היא כלי שניתן להשתמש בו לטוב או לרע לפי בחירת האדם.
כך למשל, מידת האהבה עשויה לשמש כמניע רב עוצמה לעשיית חסד, ועלולה חלילה להביא לניאוף ולאיסורי עריות. אברהם אבינו היה מקור שופע של אמונה ואהבת ה', כפי שנאמר (ישעיהו מ"א, ח'): "אברהם אוהבי". אברהם היה גם מקור שופע של אהבת הבריות ומידתו של אברהם היא חסד, כפי שנאמר (מיכה ז', כ'): "חסד לאברהם". ברם, שמאברהם יצא גם ישמעאל שהשתמש לרעה במידת האהבה ולקה בתאוות הניאוף.
בדומה לכך, מידת הגבורה עשויה לשמש את האדם כדי להתגבר על מכשולי חייו ולהוות מוקד של יראת שמיים. אך מידת הגבורה עלולה חלילה להביא לכעסנות ולתאוות רציחה. יצחק אבינו היה מקור ליראת ה' ומידתו הייתה "פחד יצחק" כפי שנאמר (בראשית ל"א, נ"ג): "וישָבַע יעקב בפחד אביו יצחק". ברם, שמיצחק יצא גם עשיו שהשתמש במידת הגבורה כדי להיות גיבור ברציחה, כפי שאמרו

חז"ל (ספרי, "וזאת הברכה", פסקה שמ"ג): "כשנגלה הקב"ה לתת תורה לישראל, לא על ישראל בלבד הוא נגלה אלא על כל האומות. תחילה הלך אצל בני עשו. אמר להם: מקבלים אתם את התורה? אמרו לו: מה כתוב בה? אמר להם (שמות כ', י"ג): "לא תרצח". אמרו: כל עצמם של אותם האנשים ואביהם רוצח הוא, שנאמר (בראשית כ"ז, כ"ב): "והידים ידי עשו" וכן נאמר (שם שם, מ'): "ועל חרבך תחיה".

כל מידה עשויה אפוא לשמש לטוב או לרע ומה שמדריך אדם להשתמש נכון במידות שבהן ניחן, הוא התוכן הפנימי שלו.

אם אין תוכן של קדושה, המידות נותרות כהווייתן בלי שיוקדשו לתכלית טובה וממילא הן מקולקלות. המעטפת הריקה ללא התוכן הפנימי, היא יסוד הקלקול שנוצר. על כן, לקלקול המידות וניצולן לרעה קוראים אנו "קליפות". התפקיד שמוטל על האדם הוא "לקלף" ולברר את הטוב מהרע, כאשר "תוכו אכל וקליפתו זרק".

שעבוד מלכויות מעכב

תפקידו של כל אדם הוא לברר את הפרי מן הקליפה, כלומר למצוא את שורש הטוב שבתכונות נפשו ולהקדיש תכונות אלו לתכלית הראויה והנכונה שלהן. זו למעשה הבחירה שיש לאדם בין טוב לרע, כאשר אותה תכונה עצמה הקיימת בו, עלולה להביא אותו לעברי פי פחת ועשויה להרים אותו לגבהים, והוא המחליט לאיזה כיוון לנווט את הדברים.

במסגרת הבחירה האישית של ישראל הציבו אותם בסביבה שיש בה השפעה רבה לאומות העולם.

אומות העולם מבטאים את התכונות האנושיות בלי התוכן הפנימי והרוחני. כלומר, את הקלקול שבתכונות. אומות העולם הם סביבה שבה נתון עם ישראל והם מהווים דוגמא רעה וגורם השפעה שלילי. כך מצינו (במסכת ברכות, דף י"ז עמ' א') תפילה: "ריבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב? שאור שבעיסה **ושעבוד מלכיות**. יהי רצון מלפניך שתצילנו מידם, ונשוב לעשות חוקי רצונך בלבב שלם". השלטון של אומות העולם בישראל מטמיע בהם תכונות אלו בפן הרוחני שלהם. שעבוד המלכויות הוא הקליפה השטחית נטולת הפרי שמאפיינת את האומות ואשר מחמתה המידות מקולקלות הן. תפקיד האדם לבחור בטוב ולהתגבר על יצרו שלו (השאור שבעיסה) ועל המידות הרעות כפי שהן משתקפות אצל אומות העולם, ולהעלות את הבריאה כולה, לרבות מידות האדם – אל היכלות הרוח והטהרה.

שבעים לשון כנגד שבעים נפש שירדו לגלות

בעת שמשה רבינו נפרד מבני ישראל וציווה אותם כיצד לנהוג, אמר להם משה (דברים ל"ב, ח'): "בהנחל עליון גוים, בהפרידו בני אדם, יצב גבולות עמים למספר בני ישראל". מבאר רש"י: "למספר בני ישראל – בשביל מספר בני ישראל שעתידים לצאת מבני שֵם, ולמספר שבעים נפש של בני ישראל שירדו למצרים, הציב גבולות עמים שבעים לשון".

כלומר, שבעים האומות שניצבים מול בני ישראל הם האידך גיסא של תכונות הנפש של שבעים הנפשות של בני ישראל שירדו לגלות.

שבעים אומות כנגד שבעים ענפי הקדושה

"אור החיים" על פסוק זה מוסיף ומבאר את המונח "בהנחל עליון גוים":

"יש לך לדעת, כי כל מעשה ה' עשה זה לעומת זה טוב ורע. וכל נפשות שבנבראים צומחים משני אילנות: אילן אחד טוב ואחד רע. אילן הטוב הוא אדם הראשון, אילן הרע הוא ס"מ אדם בליעל. וכשחטא אדם הראשון ונתערב רע בטוב חזרו להיות יוצאים מהולדת אדם הראשון גם נפשות רעות".

כלומר, בתכונות האדם ניתן להשתמש לטובה וניתן להשתמש בהן לרעה.

חטא אדם הראשון הביא לכך שבאותו אדם עצמו יש ערבוב של אור וחושך, תכונות מלאך ותכונות שטניות המשמשות בערבוביה, ותפקידו לבחור בטוב.

"ואילן זה יש בו שבעים ענפים, והם שבעים הנפש שירדו למצרים". כלומר, יש בכל אדם שבעים כוחות נפש ותכונות שונות, שעליו לתקן אותן ולהנהיגן למחוזות רוחניים וטובים.

"על כן, כאשר הפריד ה' את האומות הציב גבולם למספר בני ישראל ועשה מהם שבעים אומות כנגד שבעים ענפי הקדושה. הכוונה בזה כדי שתהיה כל בחינה ובחינה של כל ענף מענפי הקדושה מושלת על שכנגדה בחלק הרע".

הווי אומר כי כדי שאדם יעמוד בפני בחירה בין טוב לרע, ברא הקב"ה שבעים אומות, כנגד "שבעים ענפי הקדושה" שהם הייחוד של תכונות הנפש למטרתן הראויה. עם ישראל נמצא בסביבת האומות השונות ונאלץ להתגבר על השפעתן, כדי לברר ולהוציא "אוכל מפסולת" ביחס לכל אחת ואחת משבעים תכונות הנפש של האדם.

הקרבת שבעים פרים ותיקון תכונות הנפש

בהתאם לכך מובן כי בחג הסוכות, כאשר עם ישראל מגיע לפסגות רוחניות, הוא מתקן עולם במלכות וכל הניצוצות של הקדושה נגאלות מקליפתן. כלומר כל תכונות

הנפש, אשר שימוש שטחי וחיצוני בהן מביא לסיאוב ולקלקול המידות, הופכות להיות "מבוררות" ומתוקנות. התוכן הפנימי הראוי ניצב לנגד עיני האדם שמקריב קרבנות בבית המקדש ומתקרב אל אלוקיו. קרבה זו מכניעה את היצרים ומשהגיע התיקון לכל אחד ואחד מכוחות הנפש, באה עמו ההתגברות על "שעבוד מלכויות" ועל היצרים שאומות העולם שסביבנו ניחנו בהם, כדי ליצור התמודדות ובחירה בעם ישראל. על כן, ככל שימי החג מתקדמים והולכים, שמחת בית השואבה רבה ועימה רוח הקודש הננסכת, ומשום כך ישראל מקריבים פרים המסמלים יצרים בלתי מתוקנים. קרבנות אלו מציינים קרבה אל הקב"ה ובכך מגיעות לתיקונן ולכילויין תכונות שמאפיינות אומות רבות. הווי אומר, כי לא האומות הן שכָּלות, אלא ההשפעה הרעה של המאפיינים שלהן ושל קלקול המידות שלהן.

ממילא מובנים דברי הגמרא כי "כל זמן שהיה בית המקדש קיים היתה ברכת שבעים אומות וקיומם באמצעות ישראל שהיו מקריבים שבעים פרים בחג", שהרי קרבת אלוקים זו מתקנת את קלקול האומות. קלקול זה מגיע לתיקון מלא כאשר מקריבים שבעה פרים ביום השביעי ומסיימים הקרבה של שבעים פרים.

שבעה עמים כפול עשר – עד לבוא גואל

מדוע מקריבים ביום השביעי שבעה פרים ואין כילוי מוחלט? כי "שעבוד מלכויות" קיים עד לביאת הגואל. ביחס לכך מבאר "אור החיים" (על בראשית מ"ט, י"א) כי ה' לא הכניע לפני ישראל את "ראשי האומות, שהם שבעת עממין שבארץ כנען, שהם היו ראש ותגבורת לכל האומות".

שבעים האומות הם שבעת העמים שהיו בארץ, כאשר כל אחד מהם התחלק לעשרה (המקבילים לעשר ספירות הקדושה שיש בכל דבר עד שיגיע לשלמותו). שבעת העמים "לא הוכנעו ולא ניתנו לישראל. אבל, לעתיד לבוא לא יניח ה' מהאומות אומה גדולה או קטנה שלא תינתן להם".

נמצא כי ישראל מתקנים את השחתת המידות שמשתקפת באומות, אך עד שיבוא לציון גואל, מלאכה זו אינה מגיעה לסיומה וגם ביום האחרון של סוכות נחוצה עדיין הקרבה של פרים כנגדם.

הקרבת פר ואיל בשמיני עצרת

עם תום חג הסוכות והקרבת שבעים פרים נמצא כי כל תכונות הנפש המשתקפות בשבעים האומות הגיעו לתיקונן המלא, אך עדיין יש צורך בזיכוך של תכונה בודדת מאברהם (שיצא ממנו ישמעאל) ותכונה בודדת מיצחק (שיצא ממנו עשיו).

כנגד אברהם יש להקריב פר וכנגד יצחק איל, כפי שמצינו במדרש (במדבר רבה י"ד, ה'): "'פר אחד בן בקר' כנגד אברהם שנאמר לגביו (בראשית י"ח, ז'): 'ואל הבקר רץ אברהם' ואיל אחד כנגד יצחק, שכתוב בו (שם כ"ב, י"ג): "ויקח את האיל ויעלהו לעולה תחת בנו". בהתאם לכך מבאר "אור החיים" (במדבר כ"ט, י"ג) את החובה להקריב פר ואיל ביום שמיני עצרת "ולא יישארו כי אם ישראל למופת ואות, והוא מה שרמז ה' בקרבן יום עצרת, שבעה כבשים, שהם לבני ישראל צאן קדשים, פר הוא הנשאר מהאומות מענף ישמעאל, איל הוא הנשאר מבני עשו הבא מיצחק, **והבן סוד הדבר**".

נראה כי בביאור דלעיל נגלה והובן סוד הדבר.

לאמור כי בכל אדם יש תכונות אופי וכוחות נפש שבאמצעותן הוא יכול להעפיל לפסגות בעבודת ה' שלו, או חלילה ליפול לתהומות של יצריו. התוכן הפנימי של האדם הוא המצפון שלו שבאמצעותו הוא מנווט וקובע את דרך היישום של התכונות השונות, לטוב או למוטב.

אומות העולם מבטאים יישום של מידות הנפש בלי התוכן הפנימי ולכך קוראים קליפה.

אומות העולם הן הסביבה שבה ניטע עם ישראל והם משפיעים מקלקול המידות שלהם על עם ישראל. לעיתים יש אף שלטון האומות על ישראל, וניצוצות הקדושה שלהן בלועים בקליפות אלו.

שאור שבעיסה (יצר הרע) ושעבוד מלכויות מעכב מלשוב אל ה'.

שבעת העמים שישבו בארץ ישראל ביטאו תכונות נפש ראשיות ולכל תכונה יש עשרה היבטים וגווני משנה. אכן, כנגד כל אחת מתכונות הנפש יש אומה שמשמשת כמוקד של ניסיון לעם ישראל האם ילמד ממעשיה ויישאר משועבד לתכונותיה, או שמא יתרומם, יתעלה, ויסיר את הקליפה החיצונית מעל התכלית הפנימית והראויה של תכונת הנפש האמורה. שבעים הקרבנות בחג הסוכות מבטאים התקרבות אל הקב"ה, שיש בה תיקון הדרגתי ושיטתי של תכונות אלו וביטול הרע שבהן. ביטול זה, של הקלקול שבתכונות, הוא ממילא תיקון של האומות. תיקון זה מגיע לשיאו בתום חג הסוכות, ביום שמיני עצרת. מכאן השמחה הגדולה השופעת כשהמלאכה הושלמה.

חנוכה

אור החנוכה וצל האמונה

מה עניין פרי חג הסוכות עם חנוכה?

במסכת שבת, דף כ"א עמ' ב' מצינו מחלוקת יסודית בין בית שמאי לבית הלל בדבר סדר ההדלקה של נרות חנוכה. "בית שמאי אומרים, יום ראשון מדליק שמונה, מכאן ואילך פוחת והולך; ובית הלל אומרים יום ראשון מדליק אחד, מכאן ואילך מוסיף והולך". מה פשר מחלוקת זו? לכאורה דברי בית הלל פשוטים וברורים הם, שכן כלל גדול הוא ש"מעלין בקודש ואין מורידין". כלל זה נלמד ע"י חז"ל מפסוקים, כפי שמצינו במסכת מנחות, דף ט' עמ' א'. מדוע סבורים אפוא בית שמאי כי "פוחת והולך" בהדלקת נרות החנוכה? הגמרא במסכת שבת שם מבארת את טעמם של בית שמאי כי יש להפחית מידי יום את מספר נרות החנוכה "כנגד פרי החג". כלומר, בחג הסוכות מצינו כי ביום הראשון הקריבו 13 פרים, ביום השני 12 פרים. ביום השלישי 11 פרים וכן הלאה בסדר פוחת והולך.

ברם, שהדברים תמוהים מאוד, שהרי בסוכות יש סיבה ברורה לכך שהפרים פוחתים והולכים. בגמרא (במסכת סוכה, דף נ"ה עמ' ב') מצינו כי "שבעים פרי החג הם כנגד שבעים אומות". על כן הם יורדים ופוחתים כרמז לגאולה העתידה, שבה יתבטל כוח האומות, עת שיכירו כי יש מקור אחד לקיום והוא הקב"ה. כך מסביר רבינו בחיי (במדבר כ"ט, י"ג) כי סך כל פרי החג הוא שבעים, כנגד שבעים האומות והם מתמעטים והולכים, שכן לכל אומה יש לה מלאך הממונה עליה ומנהיגה, כפי שכתוב (דניאל י', י"ג): "ושר מלכות פרס", וכן (שם פסוק כ'): "והנה שר יון בא". "לעתיד לבא יודו שרי מעלה אלו, של כל האומות, כי ה' אחד וכל כוחם מה'. זהו הייחוד השלם וזהו לשון קרבן שהוא קירוב הכוחות, שכולם מודים למי שממנו הם מקבלים את כוחם".

ובכן, מה לכך ולנרות חנוכה, שאינם קרבן ושבהם אין את הטעם הזה?

למה מדליקים בבית עם פזילה החוצה לרשות הרבים?

המצוות מכוונות כלפי פנים ואמורות להשפיע על פנימיותו ועל נשמתו של עושה המצווה בבחינה של (מיכה ו', ח'): "הצנע לכת עם אלוקיך". שונה היא מצוות נר

חנוכה שהיא מוחצנת ויש להדליק את נרות החנוכה באופן המשפיע על רשות הרבים ומפרסם את אלוקותו של ה' – בחוץ. ברם, שאין להדליק ברשות הרבים עצמה. מצוות נר חנוכה היא להדליק ברשות היחיד "נר איש וביתו". כך נפסק בשולחן ערוך (אורח חיים, סימן תרע"א, סעיף ה'): "נר חנוכה מניחו על פתח הסמוך לרשות הרבים מבחוץ. אם הבית פתוח לרשות הרבים, מניחו על פתחו; ואם יש חצר לפני הבית, מניחו על פתח החצר; ואם היה דר בעלייה שאין לה פתח פתוח לרשות הרבים, מניחו בחלון **הסמוך** לרשות הרבים". כלומר, זו לא מצווה שעושים בחוץ. זו גם לא מצווה מופנמת. זו מצווה שעושים בנקודת הממשק של הבית עם רשות הרבים. מה פשר הדבר?

למה בלילה?

זמן ההדלקה של נר חנוכה הוא בערוב יום. כך נפסק בשולחן ערוך (אורח חיים, סימן תרע"ב, סעיף א'): "אין מדליקין נר חנוכה קודם שתשקע החמה, אלא עם סוף שקיעתה. לא מאחרים ולא מקדימים".

ככלל זמנם של המצוות הוא ביום. מצוות שזמנן בלילה הן יוצאות דופן והדבר מצריך ביאור. הגאון מווילנא מבאר כי זה פשר השאלה "מה נשתנה הלילה הזה"? כלומר, מדוע המצוות של ליל הסדר זמנן בלילה. אם כן, יש לשאול באותה מידה, מה נשתנה נר חנוכה שמצוותו היא דווקא בלילה?

קשר בין סוכות לחנוכה

מעניין הדבר שיש קשר הדוק בין חנוכה לבין סוכות. להלן נראה רצף של מקורות שונים, שכולם מוליכים למסקנה זו.

א. פרשת המועדים שבתורה מצויה בספר ויקרא פרק כ"ג, והפרק מסתיים בהתייחסות לחג הסוכות ומצוותיו. מיד לאחר מכן מתחיל פרק כ"ד לעסוק במצוות הדלקת שמן זית זך בבית המקדש. רבי יעקב בעל הטורים (ויקרא כ"ד, ב') עומד על סמיכות זו ומבאר: "סמך שמן זית לסוכה לומר שגומרים את ההלל כל שמונה ימי חנוכה כדרך שגומרים אותו כל שמונת ימי החג". כמו כן, בספר "הרוקח", בפתח הלכות חנוכה, כתב: "סמך שמן נרות חנוכה לסוכה, מה סוכה שמונה ימים אף חנוכה שמונה ימים".

ב. בספר חגי (ב', א') נאמר: "בשביעי בעשרים ואחד לחדש, היה דבר ה' ביד חגי הנביא לאמור", ובפסוק ו' שם נאמר: "כי כה אמר ה' צבאות עוד אחת מעט היא, ואני מרעיש את השמים ואת הארץ ואת הים ואת החרבה".

רש"י שם מבאר: "**עוד אחת מעט היא**" – משתכלה מלכות פרס זו המושלת עליכם, עוד אחת תקום למשול עליכם להצר לכם וזו מלכות יון ומעט יהא זמן ממשלתה. "**ואני מרעיש**" – בניסים הנעשים לבני חשמונאי. "**את השמים**" – יבינו ששכינתי שורה בבית זה ויביאו תשורת זהב וכסף כאשר כתוב בספר יוסף בן גוריון". נמצא כי נבואת חגי מתייחסת למאורעות החשמונאים בחנוכה, ומועד נבואתו הוא בחודש השביעי (תשרי) בעשרים ואחד לחודש – כלומר בחג הסוכות.

ג. בספר "אליהו זוטא" (על שולחן ערוך, אורח חיים, סימן תר"ע ס"ק א') הביא בשם מדרש חנוכה, חלק א', דף קל"ד עמ' א' (מדרש זה הובא ע"י הרמב"ם באיגרת תימן) כי מלבד הגזירה של היוונים על שבת, חודש ומילה ביקשו היוונים לבטל ולעקור מישראל את חג הסוכות.

"אמר הקב"ה, אתם חשבתם לעקור שמונת ימי סוכות. הנני נותן להם שמונת ימי חנוכה".

ד. מלאכת המשכן התחילה בסוכות (כפי שביאר הגר"א בפירוש שיר השירים) ונגמרה בחנוכה.

ה. בספר החשמונאים, חלק ב', דף י' מצינו "ויחוגו חג לה' שמונת ימים כמו בחג הסוכות ויזכרו את הימים הקרובים כאשר היו בחג הסוכות במערות ויתעו בישימון... ויקחו מקלות עטופים עלים ונצרים יפים וגם כפות תמרים וישירו שיר שבח והודיה לה'". כלומר, חגגו שמונה ימים כפי שהיה בסוכות, ולקחו בידם לולבים. בהמשך אף נאמר שם כי "בני אותו דור היו קוראים לחנוכה חג הסוכות של חודש כסליו".

ו. הרמב"ן בתחילת פרשת בהעלותך מבאר כי הניחומים לאהרן בכך שידליק את הנרות מתייחסים לנרות החנוכה, הקיימים לדורות, וגם חג הסוכות הוא כנגד ענני הכבוד שהיו בזכות אהרון.

ז. בנוסף, בסוכות ובחנוכה מצינו דין של הידור מצווה. בסוכות מצינו הדר של ארבעת המינים ובחנוכה אומרת הגמרא (במסכת שבת, דף כ"א עמ' ב'): "מצות חנוכה נר איש וביתו. והמהדרין – נר לכל אחד ואחד. והמהדרין מן המהדרין, בית שמאי אומרים: יום ראשון מדליק שמונה, מכאן ואילך פוחת והולך; ובית הלל אומרים: יום ראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך".

ח. רבי חיים פלאג'י בספרו "מועד לכל חי" כתב "נוהגים לתלות נוי סוכה צלוחית שמן זית המיועד לנר חנוכה, והקנבוס (פשתן) שבו כורכים ושומרים על האתרוגים שנוטל לברכה בימי חג הסוכות, קודש הוא, ואסור להשתמש

בו לצרכי חול ומנהג טוב להולכים בתמים לשמור על הקנבוס הזה ולשזור ממנו פתילות לנר חנוכה".

ט. רבי צבי אלימלך מדינוב בספרו "בני ישששכר" (מאמרי חדשי כסלו, טבת א') מעיר על כך שצירוף השם המאיר בחודש כסלו הוא ויה"ה היוצא מראשי תיבות של הפסוק (בראשית נ', י"א): **"וירא יושב הארץ הכנעני"**. ובכן, בפסוק זה נאמר: "וירא יושב הארץ הכנעני את האבל בגורן האטד ויאמרו אבל כבד זה למצרים" וההתייחסות היא לאבל על פטירתו של יעקב אבינו. לפי הקבלה בידינו, אֵבֶל זה היה בכסלו בימי חנוכה, כי יעקב אסף רגליו אל המיטה ביום א' של חג הסוכות כפי שנרמז בפסוק (שם ל"ג, י"ז): "ויעקב נסע סכתה". האבל על ימי יעקב נמשך שבעים יום, כפי שנאמר (שם, נ', ב'–ג'): "ויצו יוסף את עבדיו את הרפאים לחנט את אביו, ויחנטו הרופאים את ישראל. וימלאו לו ארבעים יום כי כן ימלאו ימי החנוטים, ויבכו אותו מצרים שבעים יום". "בני ישששכר" מבאר כי "נשלמים השבעים יום בחנוכה, על כן נרמז שם הצירוף של חדש כסלו". כלומר, השם המאיר בחנוכה נלמד מפסוק העוסק במאורע שחל בחג הסוכות.

הקשר בין חנוכה לסוכות ניכר. אבל הסברו לא ברור. מה פשרו של הקשר בין סוכות לבין חנוכה?

נר חנוכה – הוא אור החופף את ישראל כמו ענני הכבוד בסוכות

הסבר מעמיק לעניין זה עולה מעיון בדברי "אור החיים" (על ויקרא כ"ד, ב') העומד על שאלת "בעל הטורים" ו"הרוקח" מדוע נאמר הציווי לקחת שמן זית זך ולהדליק את המנורה, בסמוך למצוות המועדים המסתיימת עם מצוות חג הסוכות. "אור החיים" מבאר את הדברים על בסיס האמור במסכת שבת, דף כ"ב עמ' ב' השואלת לשם מה הדליקו נרות בבית המקדש? "וכי לאורה הוא (הקב"ה) צריך? והלא כל ארבעים שנה שהלכו בני ישראל במדבר לא הלכו אלא לאורו (עמוד האש ועמוד הענן)". מבאר תוספות שם, כי במשך ארבעים שנה היה מאיר להם עמוד ענן בכל המקומות, כפי שמצינו בברייתא כי אהרן הכהן "היה מסתכל בטפיח (כלי) ויודע מה בתוכו, היה מסתכל בחבית ויודע מה בתוכה". כלומר, הוא ראה דברים בלא צורך באור גשמי כלשהו וכל ראייתו הייתה רוחנית. לשם מה הדליקו אם כן מנורה בבית המקדש? משיבה הגמרא: "אלא עדות היא לבאי עולם שהשכינה שורה בישראל". כיצד למדים מהנרות בבית המקדש שהשכינה שורה בעם ישראל? מבארת הגמרא, כי

התחולל נס גלוי מידי יום ב"נר המערבי". כלומר, כל הנרות היו דולקים מן הערב ועד הבוקר, אך היה שם נר מרכזי (הנר המערבי) שלמרות שהיו נותנים בו שמן כמידת שאר הנרות, היה דולק יממה שלמה.

בעקבות כך כותב "אור החיים":

"והוא מה שנתחכם ה' בסמיכות זה של מצות המנורה למצות סוכה 'כי בסוכות הושבתי את בני ישראל' לומר כי ישראל לצד ענני כבוד לא היה להם אור השמש והליכתם היתה לאורו יתברך, אם כן מצות מנורה אינה אלא לפרוכת העדות – עדות לבאי עולם".

כלומר, האור של המנורה הוא הארה החופפת על בני ישראל והוא מהווה מקבילה לשכינה שחפפה את בני ישראל בעננ הכבוד, שהם הבסיס לחג הסוכות.

אור החנוכה וצל האמונה

סוכות הוא זמן של ביטחון של האדם באלוקיו, כשהוא מכיר בהשגחה פרטית, ובכך שהכול בא לו מיד ה'. על בסיס אמונה זו הוא יוצא מדירת הקבע שלו וחוסה ב"צילא דמהימנותא" (בצל האמונה) כפי שבני ישראל חסו במדבר בצל ענני הכבוד. נר חנוכה הוא מקבילה ברורה לכך, שכן בחנוכה נוכחו כל בני העולם לדעת, כי ה' משגיח בהשגחה פרטית על עמו ישראל להושיעם מיד צר. חנוכה הוא אפוא יישום של הרעיון הניצב בבסיס מצוות הסוכות.

אור הנרות כמו פרי החג מכוון כנגד שבעים האומות

"אור החיים" מחדד את הדברים בביאורו על במדבר ח', ב':

"ובדרך רמז ירמוז בשבעה נרות לאומות העולם שהם שבעים אומות כל אחד ירמוז לכלל העשירי, ורמז כי כולן מאירים לנוכח המערבי שהם ישראל, שהם בחינת המערב כידוע ליודעי חן.

ורמז גם כן שכולם כלים, ונר ישראל לא יכבה, ותמצא שהארת הנרות אינו אלא בלילה, והוא סוד הגלות שנקרא לילה. מה שאין כן בבוא זמן הישועה, שנמשלה לבוקר כפי שנאמר (ישעיה כ"א, י"ב): 'אמר שומר אתה בוקר'. יכבה נר האומות ויישאר מכללותם נר ישראל שהוא 'הולך ואור עד נכון היום' (משלי ד', י"ח)".

כלומר, נרות בית המקדש היו שבעה כנגד שבעים אומות העולם. בין הנרות היה גם הנר המערבי, שדלק בלילה ככל שאר הנרות. אבל נר זה דלק גם ביום.

לנר המערבי היה אפוא ערך כפול והוא מסמל את נרו של עם ישראל, שיאיר גם לאחר שתגיע שעת הגאולה, בזמנים שיאיר בהם אור גדול המשול לאור היום.
הן המנורה והן פרי החג באו אפוא ללמד כי האור האלוקי מאיר על עם ישראל, ושם מצוי מרכז ההשגחה האלוקית. שבעים האומות ושבעים המלאכים שׂרי מעלה שכנגדם, הם כוחות השואבים מקיומו של עם ישראל ומשרתים צרכים של עם ישראל, כקליפה לפרי.
המרכז של הקיום הוא אפוא עם ישראל שיש לו השגחה פרטית. כל מה שקורה בעולם הוא תוצאה מן הצרכים של עם ישראל ואילו שאר האומות הם בבחינת קליפה הטפלה לפרי.
ממילא, בהגיע עת הגאולה, כאשר השפעת ה׳ על עמו היא בהירה וברורה, הפרי נגאל ונחלץ מקליפתו ופָּרֵי החג כָּלים. בדומה לכך, כל שאר הנרות כבים לעתיד לבוא, שכן כלה הצורך באור הנרות ומשתרר אור יום.

אור סביבתי פוחת והולך ומתמקד באחד הניצב במרכז

בהתאם לכך מובנת שיטת בית שמאי כי אור הנרות ׳פוחת והולך׳ בדומה לפרי החג, שהרי בשתי המצוות הללו התוכן הפנימי זהה, ובפנינו המחשה כי עם ישראל הוא משכן השכינה שנותרת בסוף היום לבד, שהרי בבוא יום הגאולה מאיר האור רק על עם ישראל. משל לאותו שחקן מרכזי על הבמה, שעם תום התפקידים הזוטרים של שאר השחקנים, שיורדים והולכים מן הבמה, נשאר הוא לבדו, ואור הזרקורים מופנה כולו רק אליו. הם מתמעטים והולכים – והוא נשאר לבסוף, יחיד ומרכזי. אין זולתו ואין בלתו. בבחינת (בראשית ל״ב, כ״ה): ״ויוותר יעקב לבדו״.

נרות חנוכה מאירים דווקא בחשכת הליל

בהתאם לכך גם מובן מדוע מצווה להדליק את נרות החנוכה דווקא בלילה, שהרי אור נרות החנוכה, בדומה למנורה שבבית המקדש, בא להחדיר אורה בימים של גלות וחשכה, כאשר אומות העולם שולטים בנו. עם הגאולה, בבוא האור הגדול, תהא השראת השכינה ברורה ולא יהא צורך בפרי חג או בנרות חנוכה. בימי הגאולה תהא ההשגחה הפרטית של עם ישראל גלויה, ויהיה ברור כי אף השמש זורחת רק עבורם, כפי שמצינו במסכת חולין, דף צ״א עמ׳ ב׳ על הפסוק (בראשית ל״ב, ל״ב): ״ויזרח לו השמש״ – ״שמש הבאה בעבורו, זרחה בעבורו״. מי שסבל מימים של חשכה זוכה לכך שהשמש מאירה לו לבדו ועבורו.

מאירים את רשות הרבים שהיא הטפלה

על כן מדליקים את הנרות בבית, תוך פנייה לרשות הרבים, כדי שהאור היוקד ברשות היחיד יתפשט גם למחוזות חשוכים ויותיר עליהם את רישומו. מרהיבים בהקשר זה דברי האר"י המובאים ע"י רבי חיים ויטאל בספרו "פרי עץ חיים" (שער חנוכה, פרק ד') המבאר, כי זמן הדלקת הנרות הוא "עד שתכלה רגל מן השוק", שכן "השוק הם העולמות התחתונים, עד שתכלה אותו רשימו מן האור שנמשך אחריה למטה עד מקומה". כלומר, אור הנרות מכוון כנגד ההשפעות החיצוניות, הקליפות לפרי השוכן בפנים, כשכל השאר טפל לו. האור הפנימי שבבית הוא מוקד השראת השכינה. רשות ה"יחיד" היא השכינה, שהיא מוקד ההשגחה הפרטית. ההבזקים כלפי חוץ, לרשות הרבים, מבטאים את המקום שבו נמצאים הכוחות הרבים, המרוחקים מהשגחתו **הפרטית** של הקב"ה המיוחדת לעם ישראל לבדו. כך מצינו בתיקוני זוהר (תיקון כ"ד): "רשות היחיד היא השכינה... רשות הרבים היא הסטרא אחרא (הוא סמא"ל), והוא הכלל של שבעים אומות". בזוהר, חלק ג', דף רמ"ד עמ' ב' אף מצינו כי "צריכים ישראל לשמור עליהם שלא ייכנסו לדירה של השכינה, שהיא רשות היחיד. מי רשות הרבים? שבעים השרים הממונים על העמים".

האור הבוקע מרשות היחיד דוחק את חשכת רשות הרבים

מאבק ישראל ביוונים היה בכך שהם רצו להפוך את רשות היחיד לרשות הרבים, בבחינת "פרצו חומות מגדלי". עם ישראל מבקש להתמקד בפנימיותו ובייחודיותו, כמי שהשכינה חופפת עליו וזוכה להשגחה פרטית, ופריצת החומות היא ניסיון להטמיע אותם כאילו היו חלק מרשות הרבים הכללית, שבה זורמים החיים בחשכה של העדר אמונה בהשגחה פרטית. נמצא כי בחנוכה התגברו ישראל על יוון, וגברה רשות היחיד אף בנקודת הממשק שלה עם רשות הרבים.

את הפסוק (ויקרא כ"ו, מ"ד): "ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלותם להפר בריתי אתם כי אני ה' אלהיהם", דרשו חז"ל (במסכת מגילה, דף י"א עמ' א') כמכוונים כנגד הגלויות כך: "'לא מאסתים' – בימי יוונים; 'ולא געלתים' – בימי אספסיינוס; 'לכלותם' – בימי המן; 'להפר בריתי אתם' – בימי רומאים, 'כי אני ה' אלהיהם' – בימי גוג ומגוג".

המהרש"א שואל, כיצד ייתכן כי פסוק זה מכוון כנגד היוונים, הרי נאמר בו "בהיותם בארץ אויביהם" ואילו נס המכבים אירע בשבתם על אדמתם בהיותם בארץ ישראל?

המהרש"א מתרץ: "כיון שהיה אז ממשלת יוונים עליהם גם ארץ ישראל נקראת ארץ אויביהם". כלומר, המלחמה לא הייתה טריטוריאלית. אלא, היוונים באו לפלוש לרשות ישראל ולהפוך את רשות היחיד לרשות הרבים. הניצחון היה אפוא בכך שהגנו על רשות היחיד של הקב"ה, ואדרבה היא מאירה החוצה ודוחקת את חשכת רשות הרבים.

הנה כי כן, אור נרות החנוכה במשך שמונה ימים מקביל לשמונת ימי חג הסוכות, שבו יושב עם ישראל בצל האמונה, בוטח באלוקיו המשגיח עליו בהשגחה פרטית, ומשפיע על אומות העולם, שהם הקליפות שמסביב לפרי וכנגדם הוא מקריב את פרי החג.

ההדלקה בחנוכה היא "נר איש וביתו" – האור מתמקד ברשות היחיד של הקב"ה ומבטא השגחה פרטית. אך ההדלקה נעשית בנקודת הממשק עם רשות הרבים, כשהאור היוקד ברשות היחיד הוא כמו מנסרת אורות שגורמת להשתקפות רסיסי אור לפינות חשוכות ורחוקות. על כן, ההדלקה היא בלילה כשיש צורך להפיץ את האור גם למי שרחוקים מאמונה בהשגחה הפרטית. אך אור הנרות מתייתר ככל שמתקרב בוקר הגאולה, כשם שפרי חג הסוכות פוחתים והולכים, עד כי ביום האחרון יושב הקב"ה עם עמו לבדו, עת שהפרי נחלץ מקליפתו. באותו יום יהיה ה' "למלך על כל הארץ" והשמש תזרח ליעקב לבדו.

פורים

פורים כשמחת תורה

פורים כנס הצלה פיסי

פורים הוא זמן של נס הצלה פיסי. הייתה זו הצלת חיים כפשוטה מפני גזירת אחשוורוש, שרצה להשמיד להרוג ולאבד את כל עם ישראל מנער ועד זקן. לא הייתה זו הצלה רוחנית אלא הצלה גשמית.

כך מצינו (בשולחן ערוך, אורח חיים, סימן תר"ע, סעיף ב'), כי בחנוכה "ריבוי הסעודות שמרבים בהם – הם סעודות הרשות, שלא קבעום למשתה ושמחה". מביא המשנה ברורה בס"ק ו' את דברי "הלבוש" כי חנוכה אינו זמן של משתה ושמחה אלא של הלל והודיה. "ונראה הטעם שלא קבעו כאן לשמחה כמו בפורים, כי בפורים היתה הגזירה להשמיד ולהרוג את הגופות, שהיא בטול משתה ושמחה, ולא את הנפשות שאפילו המירו דתם ח"ו לא היה מקבל אותם. לכך כשהצילם הקב"ה ממנו, קבעו להלל ולשבח את ה' ג"כ ע"י משתה ושמחה. מה שאין כן במעשה של אנטיוכוס, שלא גזר עליהם להרוג ולהשמיד, רק צרות ושמדות כדי להמיר דתם [כמו שאנו אומרים: 'להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך'] ואם היו ישראל נכנעים להם, להיות כבושים תחת ידם ולהעלות להם מס וחוזרים לאמונתם ח"ו – לא היו מבקשים יותר. אלא שהגביר הקב"ה יד ישראל וניצחום. לכך לא קבעום אלא להלל ולהודות לבד. כלומר, כיון שהם רצו שנכפור בדתו ח"ו ובעזרת ה' לא הפיקו זממם וגברה ידינו, לכך אנו מודים ומשבחים לו, על שהיה לנו לאלהים ולא עזבנו מעבודתו".

הט"ז שם בס"ק ג' מבאר, כי "הטעם שלא קבעו בחנוכה לשמחה כמו בפורים, כי בפורים היה הנס מפורסם להצלת נפשות **ועל זה יש שמחה בעולם הזה**. מה שאין כן בחנוכה, דאף על גב שהיתה ישועה מה' במלחמה מכל מקום לא היה מפורסם הנס, רק בנרות היה הנס מפורסם. על כן קבעו להלל ולהודות, כי אין מזה שמחה בעולם הזה והצלת נפשות היה טפל בזה על כן עשו עיקר מן הנס המפורסם, שהוא מורה על הודיה כי כן ראו רצונו יתברך בזה".

פורים כשמחה קיומית

השמחה בפורים היא אם כן שמחה על החיים עצמם, שמחה קיומית.

אכן, כדברי הט"ז על זה יש שמחה בעולם הזה. למעשה, שמחה על הקיום הפיסי בעולם הזה, היא השמחה הגדולה ביותר של האדם. אין הנאה גדולה יותר לאדם מאשר החיים עצמם. על כן, אדם שמח כשניתנים לו חיים. אדם שמח על עצם קיומו. כך למשל, אם אדם נמצא בסכנת חיים והסכנה סרה ממנו, הוא חווה שמחה גדולה מאוד, ומביא קרבן תודה. לכאורה, על מה הוא שמח? הרי הוא לא התעשר ולא קיבל מאומה, אלא שב למצבו הראשוני כהווייתו. אין זאת אלא כי, כשאדם מעריך את עצם הקיום, הרי שהוא מבין שאין הנאה גדולה מהקיום עצמו ואין שמחה גדולה יותר מאשר לחיות.

פורים כזמן קבלת התורה מרצון

עם זאת, בדברי חז"ל נכנס ממד רוחני חד גם ביחס לפורים, כזמן של קבלת תורה מאהבה.

כך מצינו (במסכת שבת, דף פ"ח עמ' א'), כי חז"ל דרשו את הפסוק (שמות י"ט, י"ז): "ויתייצבו בתחתית ההר", "מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם: אם אתם מקבלים התורה – מוטב, ואם לאו – שם תהא קבורתכם". נמצא כי קבלת התורה ביום ו' בסיון בהר סיני הייתה בכפייה. בעקבות כך אמרו חז"ל: "מכאן מודעא רבה לאורייתא".

כלומר, הכלל הוא כי כאשר כופים על אדם למכור נכס בעל כורחו, הוא יכול למסור "מודעא" ולהודיע בפני שני עדים כי המכר שהוא עומד לעשות, אינו נעשה מרצונו החופשי ובמקרה זה המכר בטל וחסר תוקף. כך נפסק בשולחן ערוך (חושן משפט, סימן ר"ה, סעיף א'): "אם מסר מודעא קודם שימכור, ואמר לשני עדים: 'דעו, שזה שאני מוכר חפץ פלוני, או שדה פלוני לפלוני, מפני אונס – הרי המכר בטל". ממילא, משהודיעה התורה כי כאשר עם ישראל קיבלו את התורה בסיני נעשה הדבר בכפייה, הרי שאין להתחייבותם כל תוקף, וכפי שמבאר רש"י: "אם יזמינם (הקב"ה) לדין תורה, וישאל למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם? יש להם תשובה, שקיבלוה באונס".

ברם, הגמרא ממשיכה שם אומרת, כי טענה זו אינה תקפה עוד, שכן בפורים חזרו ישראל אל הברית עם הקב"ה והפעם מרצון. בפורים, עם ישראל אישר מרצון את קבלת התורה שנעשתה בכפייה בהר סיני. "חזרו וקבלוה (מרצונם) בימי אחשוורוש, שנאמר (אסתר ט', כ"ז): 'קיימו וקיבלו היהודים' – קיימו מה שקיבלו כבר".

נמצא כי מפורים ואילך, קבלת התורה תקפה ומחייבת, ולא ניתן עוד למצוא מענה ביום הדין לאי קיום תורה ומצוותיה. פורים הוא אפוא זמן של קבלת תורה מאהבה ומאותה עת ואילך קבלת התורה הפכה לתקפה ומחייבת.

מה הגיונם של דברים

יש להבין, מדוע קיבלו ישראל את התורה מרצון בפורים? רש"י אומר בביאורו לגמרא (במסכת שבת, דף פ"ח עמ' א'): "מאהבת הנס שנעשה להם". כלומר, קבלת התורה מאהבה וברצון נעשתה מכוח אהבת הנס. ברם, שהדברים טעונים ביאור:

א. יתירה מכך, לכאורה הדברים אינם הגיוניים. בעת שעם ישראל נגאל ממצרים, נעשו לו ניסים גלויים שאין להם כל תקדים: עשר המכות. בקיעת ים סוף. ירידת המן. הם ראו מחזות אלוקיים, ואמרו חז"ל (מכילתא שירה, פרק ג'): "ראתה שפחה על הים מה שלא ראה הנביא יחזקאל". ה' ירד על הר סיני ונגלה אליהם. עם זאת, הם לא הואילו לקבל את התורה מרצון. דבר זה לא השתנה במשך דורות, למרות ניסים אשר חוו בהם. והנה, בפורים ה' עשה נס של הצלה, שנחזה כטבע ולא כנס גלוי, ועל אף זאת החליטו לפתע לקבל תורה מרצון?

ב. קבלת תורה היא מחויבות עצומה. היא אמורה לנבוע ממקום מאוד עמוק בנפש, ולא כאפיזודה רגעית של הכרת הטוב, בגדר של "מחווה" כנגד "מחווה", בבחינת "הנס שאירע אהוב עלינו ועל כן אנו מקבלים תורה"?

ג. למה אירעה קבלת התורה מאהבה דווקא בפורים ולא בכל אחד ממקרי ההצלה האחרים של עם ישראל במרוצת הדורות?

מה יוצר מחויבות של הדורות הבאים?

שאלה ידועה היא, כיצד מחייבת קבלת התורה בהר סיני את כל הדורות הבאים? כך למשל כותב רבי יצחק עראמה בספרו "עקידת יצחק", שער צ"ט: הכלל הוא ש"אין אדם מוריש לבניו ולזרעו אחריו חובת נדר ושבועת איסר לדורות עולם, באופן שלא יוכלו למחות בה, כל זמן שלא קבלוה עליהם בהגיע לפרקם, אם בהודאה או בשתיקה... ומבואר בדברי הנביא (ירמיהו ל"א, כ"ח): "אבות אכלו בוסר ושיני בנים תקהינה"?

כלומר, אדם לא יכול ליצור מחויבות לדורות שיבואו אחריו. אם כן, מכוח מה מחייבת קבלת התורה את הדורות שבאו אחרי מעמד הר סיני?

התשובה לכך מצויה בדברי המדרש (תנחומא, פרשת ניצבים, סימן ג') על הפסוק (דברים כ"ט, י"ג–י"ד): "ולא אתכם לבדכם, אנכי כורת את הברית הזאת, ואת האלה הזאת. כי את אשר ישנו פה עמנו עומד היום לפני ה' אלהינו, ואת אשר איננו פה עמנו היום". אמרו חז"ל: "לפי שהנשמות היו שם ועדיין גוף לא נברא, לכך לא כתיב בהם עמידה". כלומר, מעמד הר סיני חייב את כל עם ישראל לדורותיו, מכיוון שכל נשמות ישראל היו נוכחות במעמד זה, והברית עם הקב"ה נעשתה גם עמהם. ברם, אם מעמד קבלת התורה בהר סיני לא היה מעמד מחייב, וההתחייבות נוצרה רק בימי אחשוורוש, חוזרת הקושיה למקומה, כיצד מחייב הדבר את עם ישראל גם בדורות שבאו אחרי נס אחשוורוש? וכי היו כל נשמות ישראל נוכחות גם בנס הפורים?

הגזירה על עם ישראל היא גזירה על התורה ועל תבל ומלואה

כדי לעמוד על תורף הדברים יש לעיין בנקודה, שמגדירה את מהות הנס שאירע בפורים – בפנימיות הדברים. נראה כי למעשה נס ההצלה של החיים עצמם, הוא בהגדרה גם נס של קיום התורה. נבאר:

א. חז"ל אומרים כי נס פורים עולה על נס יציאת מצרים. הגמרא (במסכת מגילה, דף י"ד עמ' א') מציינת כי בנס יציאת מצרים עמדה על הכף גאולת עם ישראל מעבדות לחרות, ואילו בזמן אחשוורוש עמדה על הכף גאולה ממיתה לחיים.

ב. הגזירה שנגזרה ע"י אחשוורוש הייתה (אסתר ג', י"ג): "להשמיד, להרוג ולאבד את **כל** היהודים, מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד". כלומר, אילו הייתה גזירה זו מתקיימת חלילה, לא היה עם ישראל קיים.

ג. גזירה כזאת טרם הייתה. פרעה ביקש להרוג את הזכרים. עמלק זינב בכל הנחשלים. אבל, אצל אחשוורוש ריחפה לראשונה סכנת השמדה מוחלטת, לעם ישראל **כולו**.

ד. ברם, שאם אין עם ישראל, אין מי שילמד תורה.

ה. משמעות הגזירה של אחשוורוש הייתה אפוא – כליה על לימוד התורה.

ו. ואם אין תורה – אין קיום לעולם. בלי תורה אין חיים פיסיים!

– כך מצינו בגמרא (במסכת שבת, דף פ"ח עמ' א') על הפסוק (בראשית א', ל"א): "ויהי ערב ויהי בקר יום **ה**ששי", ה"א יתירה למה לי? מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית, ואמר להם: אם ישראל מקבלים התורה – אתם מתקיימים, ואם לאו – אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו".

- כמו כן מצינו בגמרא (במסכת פסחים, דף ס"ח עמ' ב'): "אלמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר (ירמיהו ל"ג, כ"ה): 'אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי'".
מבאר רש"י: "אם לא בריתי יומם ולילה", דהיינו תלמוד תורה, שכתוב לגביה (יהושע א', ח'): "והגית בו יומם ולילה", הרי שחוקות שמיים וארץ לא היו עומדים בתוקפם.
- בדומה לכך מצינו במדרש (בראשית רבה א', ד') כי "העולם ומלואו לא נברא אלא בזכות התורה, שנאמר (משלי ג', י"ט): 'ה' בחכמה יסד ארץ'".
- הרב חיים מוולוז'ין בספרו "נפש החיים" (שער א', פרק ט"ז) כותב כי "כל חיותם וקיומם של העולמות כולם, הוא רק על ידי התורה הקדושה כשישראל עוסקים בה, שהיא נהירו דכל עלמין ונשמתא וחיותא דכלהון. **ואילו היה העולם מקצהו ועד קצהו פנוי אף רגע אחד מעסק והתבוננות בתורה הקדושה, היו חוזרים כל העולמות לתוהו ובהו**".
- בדומה לכך הוסיף וכתב (שם בשער ד', פרק י') כי התורה היא הנפש והחיות של העולם כולו "ובלי השפעת אורה של תורה בהם, כל רגע ממש, להאירם, להחיותם ולקיימם, היו חוזרים כולם לתוהו ובהו ממש".

ז. נמצא כי גזירת הכליה של אחשוורוש והמן על **כל** עם ישראל, סיכנה את קיום התורה וממילא את קיום העולם כולו. כליית עם ישראל חלילה איימה אפוא להמיט כליה על הקיום האנושי בכללותו ועל תבל ומלואה, שהרי בלי תורה היו חוזרים מיד לתוהו ובוהו. נמצא כי נס ההצלה הפיסי של עם ישראל, הוא נס הצלה קיומי של העולם כולו, ונס הצלה של עולם התורה והדברים שלובים זה בזה.

מלחמת עמלק נובעת מרפיון בתורה

ברם, שאם כן, נשאלת השאלה כיצד ריחפה סכנה כי עמלק יוכל להשמיד את עם ישראל, אם בכך כלה לימוד התורה וכלה קיום העולם כולו? מהו כוחו של עמלק ליצור סיכון שכזה?

התשובה טמונה בשאלה. קיומו של עם ישראל תלוי במילוי תפקידו לקיים את העולם ע"י לימוד תורה. ככלל, אין קיום נצחי בעולם הזה. כל קיום הוא זמני וכל דבר המצוי תחת השמש כלה ומתפוגג עם חלוף הזמן. הסיבה היחידה לכך ש"נצח ישראל לא ישקר" נעוצה בעובדה שבזכות לימוד התורה שלהם כל העולם קיים. מכיוון שכך נמצא כי הכוח של עמלק נובע מטענה כי עם ישראל מתרשל מקיום

תפקידו כמי שעול קיום העולם מוטל על כתפיו. עמלק ביקש לקעקע את הקיום, בטענה כי כל זכות הקיום של עם ישראל התפוגגה, שהרי **ממילא** הם התרפו בלימוד התורה והתרשלו בקיום תפקידם כמי שאמורים לקיים את העולם.

כך אומרת הגמרא (במסכת בכורות, דף ה' עמ' ב') על הפסוק (שמות י"ז, ח'): "ויבא עמלק וילחם עם ישראל **ברפידים**", "מאי לשון 'רפידים'? שריפו עצמן מדברי תורה".

"אור החיים" (על שמות י"ז, ח') מבאר: "היות שהתעצלו בתורה, שנמשלה (מסכת תענית, דף ז' עמ' א') למים ולאש דכתיב (ירמיה כ"ג, כ"ט): "הלא כה דברי כאש", ולא התעסקו במלחמתה של תורה, לזה (על כן) הענישם בצימאון, כנגד בחינת המים, ובאש – המלחמה של עמלק".

בהתאם לכך מובן כי המלחמה בעמלק נעשתה ע"י מי שעסק בתורה **ללא הרף!**

"אור החיים" (על שמות י"ז, ט') מבאר: "נתחכם משה כשהכיר העוון, שהוא לצד ביטול מלחמת התורה, ואמר: אין ראוי לצאת למלחמה אלא יהושע, שנאמר עליו (שמות ל"ג, י"א): 'לא ימיש מתוך האהל' בעסק התורה. ואמר לו שיבחר כיוצא בו, ובזה יתגבר עליו. וכן היה".

התוצאה הטבעית של נס פורים הוא – קבלת התורה

בהתאם לביאורו של "אור החיים" נראה כי כאשר עם ישראל מכירים בעובדה שקבלת תורה מושלמת נחוצה לעצם הקיום, הרי שהם מקבלים עליהם עול תורה באופן מושלם ברצון מלא, שהרי כל אדם תאב חיים הוא, ואין דבר אהוב עליו, מאשר חייו וחיי משפחתו, ומכיוון שבלי תורה – אין קיום הרי שהם שמחים לקבל עול תורה כדי לזכות בעצם הקיום. כלומר, קבלת התורה שלובה היא בנס הצלת החיים של פורים, כי "הא בהא תליא". בעת שריחפה סכנת גזירת ההשמדה של אחשוורוש עם ישראל נוכח לדעת, כי הקיום של כולם, מנער ועד זקן – עומד על בלימה ותלוי כל כולו בדבר אחד: תורה. אם חלילה יש רפיון בתוקף קבלת התורה, הרי שלעמלק יש פתחון פה לטעון כי אין צורך בעם ישראל, וממילא מוטל קיומם בסכנה מטף ועד זקן.

לעומת זאת, אם יש תורה הרי שעמלק תלוי על "עץ גבוה חמישים אמה" וקיום עם ישראל ממשיך לעדי עד.

התוצאה **הטבעית וההגיונית** היא אפוא – קבלת התורה מרצון ומאהבה.

ממילא, מובן לחלוטין מה אירע בפורים וברור כי הדבר חורג בהרבה מהתרוממות רוח, שבאה בעקבות נס של הצלה. בפורים החליטו לקבל תורה מאהבה כי בפורים הגיע לשיא תהליך ההכרה של **העם כולו** כי בלי תורה אין קיום.

היה זה תהליך הכרתי של הבנת משמעות קבלת התורה מבחינת עצם הקיום של עם ישראל. תהליך זה אינו בבחינת התחייבות חד פעמית של דור מסוים, בנסיבות מסוימות, שאינה מחייבת את הדורות הבאים. משנצרבה ההכרה בתודעת ההמונים של עם ישראל פשיטא כי יש הסכמה לקבלת התורה בכל דור ודור, שהרי משהבשילה ההכרה שבלי תורה אין חיים, הרי שכל בר דעת, בכל דור ודור, מקבל את התורה על עצמו ברצון רב – אם אך תאב חיים הוא. קבלת התורה היא אפוא תהליך הנובע מיצר הקיום האנושי הבסיסי של האדם. זו המשמעות של קבלת תורה **מאהבה** ביום שבו ניצל הקיום הפיזי של עם ישראל.

מי שתאב חיים – תאב תורה

בהתאם לכך יובן עומק דברי "אור החיים" (על שמות י"ט, ה') ומהלכו בהסבר תהליך כפיית ההר כגיגית בסיני וקבלת התורה מרצון בימי הפורים, כדלהלן:

א. "אור החיים" מביא את דברי חז"ל (במסכת שבת, דף פ"ח עמ' א') שדרשו כאמור את הפסוק (שמות י"ט, י"ז): "ויתיצבו בתחתית ההר" – "מלמד שכפה עליהם את ההר כגיגית ואמר להם אם אתם מקבלים את התורה מוטב ואם לאו, שם תהא קבורתכם". לכאורה, הדברים מעוררים קושי חמור, שהרי בני ישראל אמרו (שם כ"ד, ז'): "כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע". לשם מה לכפות, כאשר העם מקבל עליו את התורה ברצון רב?

ב. התוספות שם תירצו, כי בני ישראל אמנם קיבלו עליהם את התורה ברצון, אבל היה חשש "שמא היו חוזרים בהם כשיראו האש הגדולה, שיצאה נשמתם כשראו אותה". על כן, כפה ה' הר כגיגית "כדי שלא יחזרו בהם".

ג. "אור החיים" מקשה "ואין דבריהם נראים, כי אדרבא יוסיפו פחד ופחת ויראו יראת הרוממות". כלומר, כאשר רואים מחזה אלוקים חיים הנגלה אליהם מתוך האש, אין חשש כי יפסיקו לרצות לקיים את התורה. להיפך, לרצונם החופשי מתווספת גם יראת הרוממות, של מי שרואה עד כמה נשגב הוא בעל בריתו.

אם כן, לשם מה נחוצה הייתה הכפייה על ישראל של ההר כגיגית כדי שיקבלו תורה?

ד. "אור החיים" מיישב, כי ה' נתן לעם ישראל שתי תורות: אחת מפיו במעמד הר סיני, ואחת שתתפתח ותיווצר במרוצת הדורות ע"י חז"ל. בהתאם לכך מובנת תשובת עם ישראל כך: "כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע".

"נעשה" – כל אשר משמיע ה' בעצמו, ומתקבל "מפי הגבורה", אותו "נעשה". בני ישראל מקבלים עליהם לעשותו, ללא סייג וללא תנאי.

"נשמע" – בכל הנוגע לתורה שתתקבל במרוצת הדורות, מכוח מה שיחדשו חז"ל בלימודם, אותו נשקול בעתיד. "נשמע" כלומר "לא קבלו ולא מאנו, אלא תלו הדבר עד שישמעו לדעת מה יעשה ישראל, כי הם דברים שאין להם שיעור ואין גבול לקבלה זו, כי בכל דור ודור יחדשו דינים וגדרים וסייגים ותקנות, ומי יכלכל תורה שאין לה שיעור כזו? לזה תלו שיהיה הדבר ברשותם עד שישמעו ויבחנו בכל דבר אם יוכלו קבל".

ה. נמצא, כי הם קבלו עליהם רק תורה שבכתב. לעומת זאת, תורה שבעל פה נותרה כדבר התלוי ועומד לשיקול דעתם בעתיד. "על זה כפה ה' עליהם ההר כגיגית עד שקבלו עליהם תורת חכם".

ו. עם ישראל קיים אפוא את התורה שבעל פה באונס. הם לא היו ערים עד כמה קריטית היא קבלת תורה מושלמת לעצם קיומם, ולכן רצו לשקול עניין זה, וזכות זו נמנעה מהם ע"י כפיית הר כגיגית.

ז. "אור החיים" כותב כי בימי מרדכי ראה עם ישראל "**פעולת חכם לחיים,** אשר עשו להם מרדכי ואסתר".

כלומר, הם הבינו כי קבלת תורה אינה עניין שאפשר להותיר לשיקול דעת. אין זה עניין של אורח חיים אלא עניין של עצם החיים. בלי לקבל תורה באופן מושלם, עצם הקיום מצוי בסכנה וזכות הקיום מתערערת. ממילא, כל מי שהוא תאב חיים, מקבל תורה ברצון רב.

ח. על כן חזרו ישראל לקבל ברצון כל דבר אשר יחדשו ויתקנו חכמיהם, "אחרי שראו מה גדלו מעשה הצדיקים שזולתם לא היו נשארים בחיים". "אור החיים" (על דברים ל"ג, ג') מבאר כי "הם קיבלו על עצמם את תורת המנהיגים, את ישראל שהם המחדשים תקנות וגזירות וגדרות וסייגים. בימי מרדכי כשראו אשר יפליא צדיק עשות קבלו תורת חכם – **מקור חיים**".

הנה כי כן, שמחת פורים והניצחון על עמלק היא שמחה קיומית על עצם החיים שלא נשללו מאיתנו. אבל, שלובה בכך גם שמחת תורה. היה זה יום שבו ניסה בן זרעו של עמלק להשמיד את העם כולו, בלא שייר וסייג, ואילו כך נעשה לא היה קיום לתורה ולא היה קיום לעולם. עמלק יכול לצלוח בכך רק כשיש לו מקום

לטעון כי עם ישראל אינו מקיים את תכלית קיומו, שהיא לימוד תורה. רפיון תורני פוגע אפוא באושיות הקיום ובסיבת הקיום. על כן, ביום שהתחולל נס ההצלה מגזירת המן, הגיעה לבשלות ההכרה, כי אי אפשר לרצות להשאיר לשיקול דעת את קבלת התורה כפי שזו מתחדשת ע"י חכמי התורה בכל דור ודור, שהרי זו שאלה החורגת מאורחות חיים ונוגעת לחיים עצמם. ממילא, בשלב זה נצנצה ההכרה כי מי שתאב חיים – תאב תורה, ומקבלה בלא סייג.

ההכרה בכך שאין זכות קיום בלי תורה, הביאה לכך שהיום שבו ניצל הקיום הפיסי של עם ישראל – שלוב בקבלת התורה מאהבה. זו מהותו הפנימית של פורים.

כמה מוטעמים הם כעת דברי השל"ה על מסכת מגילה פרק "דרך חיים תוכחת מוסר":

"בפורים יקיים המצווה בשמחה וטוב לבב, ויחשוב כי זה היום של פורים הוא גמר קבלת התורה, דכתיב: 'קיימו וקבלו היהודים' – קיימו (ברצון) מה שקבלו כבר (בכפייה בהר סיני). ועל זה בא הרמז: 'והדת ניתנה בשושן הבירה', רוצה לומר דת של תורה. על כן, ראוי לשמוח (בפורים) – בשמחת התורה".

פסח

"אני לדודי ודודי לי"

ברית מילה כתנאי לקרבן הפסח

תנאי להקרבת קרבן הפסח – הוא ברית מילה.

כך נאמר (שמות י"ב, מ"ג–מ"ח): "ויאמר ה' אל משה ואהרן, זאת חוקת הפסח, כל בן נכר לא יאכל בו. וכל עבד איש מקנת כסף, ומלתה אותו אז יאכל בו. תושב ושכיר לא יאכל בו... כל עדת ישראל יעשו אותו. וכי יגור איתך גר ועשה פסח לה' הימול לו כל זכר ואז יקרב לעשותו והיה כאזרח הארץ, וכל ערל לא יאכל בו".

בלי מילה אין אפשרות לאכול מקרבן הפסח, ולא משנה מה היא הסיבה להיעדר המילה. אם למשל יהודי מבטן ומלידה, שכן אימו יהודיה, לא נימול מכיוון שאחיו מתו מחמת מילה וממילא יש חשש כי המילה מסכנת את חייו, הדין הוא כי אין בידו לאכול מקרבן הפסח, שכן ערל הוא. נשאלת השאלה: מדוע? וכי לא מוטל עליו לראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים? מה טיבו של הקשר הפנימי בין קרבן פסח לבין ברית מילה ומה פשרו של קשר זה?

הקשר בין פסח לבין מילה

על הקשר בין פסח וברית מילה יש ללמוד גם מכך ששתי מצוות אלה הן שתי מצוות עשה היחידות, אשר מי שמפר אותן דינו כרת. כמו כן, חז"ל דרשו במכילתא (בא, מסכתא דפסחא, פרשה ה'): "הנביא אומר (יחזקאל ט"ז, ח'): "ואעבור עליך ואראך והנה עִתך עת דודים", הגיעה העת לקיום השבועה שנשבע הקב"ה לאברהם שיגאל את בניו, ולא היה בידם מצוות שיתעסקו בהם כדי שייגאלו, שנאמר (שם, ז'): "שדיים נכונו ושערך צמח ואת ערום ועריה". 'ערום' – מכל המצוות. נתן להם הקב"ה שתי מצוות: **דם פסח ודם מילה**, שיתעסקו בהם ישראל, כדי שייגאלו, שנאמר (שם, ו'): 'ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך'".

נמצא כי תנאי ליציאת מצרים היה קיום מצוות מילה, כמו גם קיום מצוות קרבן הפסח. ובכן, מה הקשר בין דם פסח לבין דם מילה?

מהות קרבן הפסח כחלק מהליך של גיור

את הפסוק (שמות י"ב, מ"ח): "וכי יגור אתך גר ועשה פסח לה'" דרשו חז"ל במכילתא דרבי ישמעאל, פרשת בא (מסכתא דפסחא, פרשה ט"ו), כי אלמלא כתוב זה, ניתן היה לסבור כי גוי שמתגייר יקריב קרבן פסח, אף כשתאריך הגיור אינו י"ד בניסן. על כן, נדרש הפסוק "והיה כאזרח הארץ" ללמדנו, מה אזרח מביא קרבן פסח רק ביום י"ד בניסן, אף גר מביא את הקרבן רק ביום י"ד בניסן.

כלומר, הייתה הווה אמינא לומר, כי גוי שמתגייר במהלך השנה חייב להביא קרבן פסח אף כשהתאריך הוא סוכות למשל. קרבן פסח בסוכות? הכיצד? כי אלמלא המיעוט שבכתוב, היינו אומרים כי קרבן פסח יש להביא לא רק בפסח אלא בעטיו של כל גיור, גם בלי קשר לחג הפסח.

נמצאנו למדים שוב, כי מהותו של קרבן פסח הוא – הגיור שאירע באותו יום.

מצוות הפסח היא היפרדות מעבודה זרה

תנאי נוסף להבאת קרבן פסח (מלבד ברית המילה) היה היפרדות מעבודה זרה. כך דרשו חז"ל (שמות רבה ט"ז, ב') את הפסוק (שמות י"ב, כ"א): "ויקרא משה לכל זקני ישראל ויאמר אליהם, משכו וקחו לכם צאן למשפחותיכם ושחטו הפסח" – "רבי יוסי הגלילי אומר משכו ידיכם מעבודה זרה והידבקו במצווה".

"אור החיים" על שמות י"ב, ג' מבאר, כי בני ישראל אינם מושכים את השה, אלא מושכים את עצמם מתהום החטא ומעלים את עצמם לדרגה של מי שקונה קשר עמוק עם הקב"ה. הדבר הוא בבחינת האמור בחז"ל (תנחומא, תרומה ג') על הפסוק (שמות כ"ה, ב'): "ויקחו לי תרומה": "אמר הקב"ה לישראל, **קחו אותי** עמכם".

קרבן הפסח כמעשה של לקיחה גדולה ועצומה

"אור החיים" מבאר כי "במצווה זו יקחו להם לקיחה גדולה ועצומה בקב"ה". באמצעות קרבן הפסח לוקחים בני ישראל – את הקב"ה! (במובן של "קיחה" המפורטת במסכת קידושין, דף ב' עמ' א' כמכוונת לאחת מן הדרכים שבהם "אישה נקנית" – יצירת קידושין).

כלומר, קרבן הפסח הוא מעין מעשה קנייני שעושה מי שמקדש אישה ומייחדה לו, והוא יוצר קשר של בני ישראל עם הקב"ה.

"הודיעם השגת המצווה, כי בעשותה יַשְׁרֶה עליו ה' שכינתו בסוד (דברים כ"ח, י'): 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך'. גם אמרו חז"ל (תיקוני זוהר, תיקון כ"ט) כי תיבת "מצוה" יש בה שם הוי"ה, שם הנובע מאותיות "וה", וכן האותיות "מצ"

המקבילות בסדר א"ת ב"ש לאותיות "יה" (ראה פירוט בדברינו לעיל בפרשת קדושים) והוא אומרו (שמות י"ב, ג'): "דברו אל כל עדת ישראל לאמור בעשור לחדש הזה, **ויקחו להם איש** שה לבית אבות שה לבית". דרשו חז"ל "ויקחו להם איש – אין איש אלא הקב"ה (מסכת סנהדרין, דף צ"ג), **כי במצוה זו יקחו להם לקיחה גדולה ועצומה** והוא איש שהוא אלהינו מלכנו".

ייחודיות הקשר

תנאי בסיסי לקשר בין בני זוג הוא ייחודיות הקשר. המקדש אישה מייחד אותה כך שתהא קשורה אליו ולא עם שום גורם אחר זולתו. "אור החיים" (על שמות י"ב, ג') מבאר על כן, כי בני ישראל חויבו "משכו ידיכם מעבודה זרה". כלומר, החיוב שהוטל עליהם כתנאי לקשר עם הקב"ה ולמצוות הפסח, כי ייצאו מכלל עובדי עבודה זרה וייכנסו בכלל ישראל. בדומה לכך ביאר "אור החיים" (על במדבר י"ט, ב') כי בני ישראל הצטוו למשוך ידיהם מעבודה זרה "שבזה יצאו מכלל בן נכר". הקשר בין הקב"ה לעמו הוא אפוא קשר ייחודי ובלעדי ולשם כך נדרשה היפרדות מכל שמץ של עבודה זרה.

יציאת מצרים כהליך של היטהרות מעבודה זרה

במכילתא דרבי ישמעאל (פרשת בשלח מסכתא ד"ויהי", פרשה ו') דרשו חז"ל את הכתוב (דברים ד', ל"ד): "או הניסה אלהים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי" כי הוצאת בני ישראל ממצרים הייתה משולה לאדם השולח ידו לפרה ושולף עובר מרחמה. המדרש ממשיל אפוא את גלות מצרים למצב שבו עובר מתערה במעי אימו ונהיה חלק ממנה. בני ישראל התערו באומה המצרית והליך הגאולה חִייֵב התנתקות של בני ישראל מן האומה המצרית והיפרדות מהם. אכן, בני ישראל לא שינו את שמם, את לשונם ואת לבושם ולא התערו במצריים. עם זאת, הם הושפעו קשות משכנות רעה זו, ונדרש הליך של התנתקות והיטהרות.

"אור החיים" על שמות י"ב, ו' מבאר: "שהיו ישראל במצרים סרוכים קצת בחוקי עבודה זרה מצד היותם בין המצריים... אין כוונתם לומר ח"ו שהיו עובדי עבודה זרה ממש. אלא, שהיו ביניהם שעשו, מבלי משים, מנהגים ומעשים של עובדי עבודה זרה, בפרטי המלבושים והמאכלים ודברים הרגילים. על כן, מלבד שציווה שייעקרו מאותם פרטים שידמו להם, נתחכם עוד אל עליון, לעקור בחינת הרע מהם, ולעשות תיקון עוון זה. ואמר שייקחו טלה, שהיא עבודה זרה של מצרים, שבה היה לישראל מכשלות, ויעשו בה מצווה האמורה, ובזה יהיה להם תיקון לשמירת עוון עבודה זרה".

התנתקות מהסביבה כתנאי לגאולה

נוכל לעמוד על מהות הדברים, עת שנעיין בסוגיה (במסכת בבא קמא, דף ס' עמ' ב'), העוסקת במצב של מגפה. שם נאמר: "דֶּבֶר בעיר – כנס רגליך". דבר זה נלמד מהוראת הקב"ה לישראל בעת מכת בכורות (שמות י"ב, כ"ב): "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר".

לכאורה הגיונם של דברים בצידם, והשכל הישר והפשוט מחייב אדם להתרחק ממגפת הדבר ככל שיוכל. מדוע צריך פסוק כדי ללמוד זאת?

זאת ועוד, הגמרא ממשיכה שם ומלמדת, כי בעת ששרר דֶּבֶר בעיר, הרי שהאמורא רבא לא הסתפק בכך שהדיר רגליו מן הרחוב, אלא שהוא גם חסם את חלונות ביתו. מה פשר מעשה זה?

אין זאת אלא שככלל מי שאנשים מתים מסביבו אינו מצוי בסכנה, שהרי לכל אדם יש דין משלו ושעתו תבוא רק בעת שנקבעה לכך, ללא קשר לקורה במיטה שלידו. אבל, כשיש מגפה בעיר, הרי שזו גזירה על המקום ולא על היחיד. לכן, אדם צריך להיבדל מן המקום וליצור לו יחידת קיום נפרדת משל עצמו.

בהתאם לכך מובן, כי במצרים המקום היה מסואב והאומה בכללותה הייתה מסואבת. דברי גנאי נחשבו למותרים. לא היו אלה יחידים שנפלו בדברי חטא, אלא שהחטא היה נחלת הכלל ונעשה להתנהגות רגילה ונורמטיבית. זהו "שער הנו"ן", משערי טומאה, שבו אדם מזדהה עם חטאו ומגדיר עצמו בפרהסיה כמזוהה עם החטא. אין זה מקום שבו אדם אומר "נפלתי. חטאתי". אלא מקום שבו אדם אומר: "כזה אני, וזה בסדר. קבלו אותי כמו שאני, עם חטאי, בלי שאשתנה, ותבינו אתם כי יש גם אנשים מסוגי וחטאם מקובל על הכול". הלך רוח זה משקף את "שער הנו"ן" משערי טומאה וכל באיו לא ישובון, כי לאנשים שבאו בשער זה אין כלל תודעת חטא. ממקום כזה, בני ישראל חייבים להיבדל. עליהם ליצור להם מקום מחיה נפרד משלהם, מרומם ושונה, ייחודי ובלעדי. במקום שכזה, לא די בכך שלא יוצאים לרשות הרבים ולא נטמעים בהם, אלא צריך גם לסתום את החלונות. ההתנתקות המוחלטת מן הסביבה היא תנאי לגאולה.

שבכל דור ודור עומדים עלינו להטמיענו

מעתה מובן כי יש קשר ישיר בין דם הפסח, שהוא בגדר של היטהרות מעבודה זרה ויצירת קשר ייחודי של עם ישראל עם אלוקיו, לבין דם המילה שהיא החותם של ברית זו בהוויה הפיסית של האדם. מהותה של יציאת מצרים היא התנתקות

של האדם מסביבתו החומרית. לכן, היה מקום לסברה כי כל גר יחויב בקרבן הפסח, יהא מועד הגירות אשר יהא.

יציאת מצרים בהווה

בהתאם לאמור מובן כי קרבן הפסח אינו מבטא רק גאולה בעבר משעבוד פיסי של האומה המצרית. יציאת מצרים היא התנתקות ממקום החטא ויציאה מהשפעה רעה של עם מסואב ומקום מסואב ושפל. אין זו גאולה חד פעמית אלא תהליך נמשך ומתמיד, שהרי בכל דור ודור עומדים עלינו השפעות סביבתיות זרות מסוג זה. ניצוצות הקדושה שבקרבנו עלולים להיטמע בסביבה עוינת המבקשת לבולל ולגרום להתנתקות של הנפש הקדושה מאלוקיה. כך מבאר "אור החיים" (על במדבר כ"ג, כ"ב) את מאמר הכתוב בלשון הווה "אל **מוציאם** ממצרים". לא נאמר בלשון עבר "הוציאם" אלא בלשון הווה "מוציאם", שכן:

"נראה על דרך אומרם ז"ל (מסכת פסחים, דף קט"ז עמ' ב'): 'בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים', על כן אמרו יודעי פנימיות התורה, כי כל ליל פסח מתבררים כוחות הקדושה מן הקליפה, ונוספים בעם בני ישראל, והיא הבחינה עצמה של יציאת מצרים, והוא אומרו 'אל מוציאם', כי לא יציאה ראשונה לבד, אלא בכל שנה ושנה מוציאם כנזכר".

הנה כי כן, יציאת מצרים היא תהליך נמשך של יציאת האדם מסביבה עוינת לרוחניות ולקדושה.

זוהי פסגתה של גירות. אכן, יש קשר ישיר בין דם פסח לדם מילה, שכן שניהם מבטאים כריתת ברית בין האדם לאלוקיו. ברית זו נחוצה כהליך של התנתקות והתבדלות של אדם, בכל דור ודור, מסביבה המבקשת להטמיע את האדם הרוחני במציאות של תאוות פיסיות, שבה אין תודעת חטא, ואשר במסגרתה האדם אף מגדיר חלילה את עצמו בהתאם למעשיו הרעים. מסביבה שכזו אדם חייב להתנתק. אל לו לצאת לרחובה של עיר שכזו ומוטל עליו גם לאטום את החלונות. עליו ליצור לו סביבה משל עצמו, מורמת ומרוממת. קרבן הפסח מבטא אפוא הליך של התנתקות והיטהרות, שבו אדם מייחד את ליבו לשמיים, וחי חיים של יחס הדדי, ייחודי ובלעדי של אדם ואלוקיו, בבחינת הנאמר בתום ליל הסדר בשיר השירים (ו', ג'): **"אני לדודי ודודי לי".**

שביעי של פסח

גילוי סוד השבע

למה שבע?

בני ישראל נגאלו ממצרים במהלך יום ט״ו בניסן. היציאה הייתה בחיפזון והסתיימה ביום אחד.

מדוע אם כן חוגגים את פסח שבעה ימים? מה קרה בשאר הימים? בשבועות חוגגים אנו יום אחד בלבד, מכיוון שמתן תורה אירע ביום אחד. במה שונה פסח משבועות?

למה שביעי?

בשביעי של פסח אין הלל ואין ברכת שהחיינו. משמע כי אין התנוצצות מחודשת ומיוחדת של קדושה ותחושת הודיה, שאירעה בזמן הזה. אם כן ״למה זה אנוכי״? מדוע חוגגים את שביעי של פסח?

אכן, ביום השביעי של פסח נקרע ים סוף, כפי שמתואר בפרשת ״בשלח״. אבל, לכאורה זו לא יכולה להיות הסיבה לקביעת שביעי של פסח כחג, שהרי בני ישראל הצטוו על חג ראשון **ושביעי** של הפסח כאחד, והחיוב לחוג את יום השביעי של פסח נקבע כבר בפרשת ״בא״, מיד עם **תחילת** תהליך יציאת מצרים ועוד בטרם שנקרע ים סוף.

כך נאמר (שמות י״ב, ט״ו–ט״ז): ״שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם, כי כל אוכל חמץ ונכרתה הנפש ההוא מישראל מיום הראשון עד יום השביעי. **וביום הראשון מקרא קודש וביום השביעי מקרא קודש** יהיה לכם, כל מלאכה לא יעשה בהם, אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם״.

מכאן משמע כי הנס של קריעת ים סוף אינו העילה לקביעתו כיום טוב, אלא להיפך, קדושת יום טוב שביעי של פסח היא שגרמה לנס כי יקרה ביום הזה.

כלומר, פסח נקבע לשבעה ימים, שהראשון והשביעי שבו חג הם, וקריעת ים סוף אירעה ביום השביעי, כי היום הזה מהווה שיאה של הגאולה וזהו זמן שהוא מוכן ומזומן לנס זה.
ובכן, מה טיבו של שביעי של פסח? מדוע הוא נקבע מלכתחילה כיום של חג?

סוד השבע

הכתוב מסמיך את מועדי ה' למנורת שבעת הקנים שהייתה במקדש.
בפרשת אמור הכתוב מונה את כל מועדי ישראל ואומר (ויקרא, פרק כ"ג, ב'): "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קדש אלה הם מועדי". הכתוב מונה את השבת, את ראש השנה, יום הכיפורים, סוכות, פסח ושבועות ומסיים (שם שם, מ"ד): "וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל".
מיד לאחר מכן (שם כ"ד, א'–ג') נאמר החיוב להדליק את מנורת שבעת הקנים.
"אור החיים" שם תמה על כך ואומר: "צריך לדעת מה ענין מצות שמן והדלקתו במקום הזה"?
"אור החיים" מיישב את התמיהה האמורה באמירה שהיא לכאורה תמוהה שבעתיים.
לדבריו, החגים נסמכו למנורת שבעת הקנים, כי יש בהם מכנה משותף ב"**סוד שבע**".
ובלשונו: "אולי, כי לצד שציווה מצות שבעיות: פסח שבעה ימים, חג הסוכות שבעה ימים, שמחת המינים שבעה ימים, גם ראש השנה ויום הכיפורים ישנם בבחינת השבע, להיותם בחודש השביעי (תשרי הוא החודש השביעי מניסן, שהוא "ראש חודשים לחודשי השנה"). לזה סמך למצוות המועדים את מצות המנורה, שהיא בחינת שבע נרות". מה פשר הדברים?

הקדושה קשורה למספר שבע

"אור החיים" חוזר על מוטיב זה גם בהבהירו את מצוות העומר, שבה יש לספור שבע שבתות תמימות. "אור החיים" (על במדבר כ"ח, ט') עומד על "**סוד השביעיות**" המאפיין את יום השבת, ומציין "ותמצא שציווה גם כן בפרשה זו את מצות ספירת העומר, שהוא שבע שבתות. גם מצות השבת, נמצאת אומר שכלל כל מצות השביעיות יחד, לומר כי **סודם ועיקרם אחד**".
כלומר, הקדושה קשורה למספר שבע ומרומזת בו.

יסוד הדברים בזוהר (חלק ג', דף רס"ו עמ' ב') **בו** מבואר כי "כל מעשיהם (של ישראל) שביעיות: הקרבנות בכל המוספים שבעה שבעה (שבעה כבשים), ימים טובים שבעה שבעה (שבעה ימים להקרבה), **השבת סוד שבעה** ענפי אילן שבו, שורש נשמתן שבעה, צדיקים שבעה ("שבעת הרועים": אברהם, יצחק, יעקב, יוסף, משה, אהרן ודוד)".
ובכן, מהו סוד השבע?

ישראל נקראת בת שבע

"אור החיים" (על במדבר כ"ט, י"ג) עומד על כך, שקדושת ישראל קשורה אף היא ל"בחינת השבע **בסוד בת שבע**". כלומר, אחד משמותיו של עם ישראל הוא "בת שבע", ושם זה מסמל תולדה (בת) של קדושה, שמהותה נעוצה בספרה שבע.
"אור החיים" מבאר שם את המצווה להקריב בסוכות שבעים פרים בסדר יורד והולך מיום ליום (ביום הראשון 13, ביום השני 12, בשלישי 11 וכיו"ב): "טעם המעטת הפרים יום יום, לפי שיש שני סודי שביעיות. האומות הם הרבים שבעים אומות, ונמשלו לפרים, וישראל גם כן הם בבחינת השבע **בסוד בת שבע**".
ובכן, ננסה לגלות קמעה את פשרו של סוד זה.

שבע ספירות

יש שבעה אופנים של הנהגה, שבה השגחת ה' מתגלה ומתבטאת בעולם.
בתורת הסוד מכנים זאת כשבע "ספירות" של מידות האלוקות: חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד יסוד, מלכות, והן נלמדות מן הפסוק (דברי הימים א', כ"ט, י"א): "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד כי כל בשמים ובארץ לך ה' הממלכה".
הבנת ספירות אלו חשובה היא מאוד, שכן, כפי שמבאר רבי משה קורדובירו בספרו "תומר דבורה" פרק ראשון, האדם מצווה להתדמות לקונו ולהשרות קדושה בעולמנו זה, במסגרת שבע מידות של הנהגתו האישית, המקבילות למידות ההנהגה האלוקית את עולמו.
האדם יכול לדבוק בקדושת הקב"ה ולהשרות שכינה בעולמנו זה, אם ינהג בהתאם לשבע ההנהגות שבהם מנהיג הקב"ה את עולמו (שבע הספירות).

אין קדושה זולת הקב"ה ותורתו

השראת הקדושה ע"י האדם באמצעות אימוץ מידותיו של הקב"ה, נובעת מן ההבנה הבסיסית לפיה אין בעולמנו זה שום קדושה בשום דבר מלבד הקב"ה ותורתו, וכל דבר המקיים את מצוות הקב"ה שואב מקדושתו.

אין אדם קדוש או חפץ קדוש בקדושה עצמית. אם הם משרתים את רצון ה' הרי שהם שואבים מקדושת הבורא ואם יחדלו לעשות כן, הרי שהם יאבדו את קדושתם.

הרב מאיר שמחה הכהן מדווינסק בספרו "משך חכמה" (על שמות ל"ב, י"ט) מבאר את שבירת לוחות הברית ע"י משה רבינו, כפעולה שתכליתה להורות, כי אם משהו (לרבות לוחות הברית שנכתבו ע"י הקב"ה בעצמו) אינו משמש לקיום מצוות ה' ותורתו – הרי שאין בו מאום. אין לסגוד לו אלא לנתצו. ובלשונו: "כל הקדושות: ארץ ישראל וירושלים, המה פרטי וסניפי התורה ונתקדשו בקדושת התורה, ולכך אין חילוק לכל עניני התורה בין במקום בין בזמן והיא שווה בארץ ישראל ובחו"ל (לבד מצות התלויות בארץ), וכן הוא שוה בין לאדם הגבוה שבגבוהים, משה איש האלהים להשפל שבשפלים, ואם יעבור אחד מהמה על אחת ממצות ה' דת אחד לו עם השפל שבשפלים... אם כן, אין שום קדושה בעצם מבלי הבורא, וכולם בטלים במציאותם אל הבורא".

אהבה, יראה וכבוד

תפקיד האדם הוא אפוא להפוך כלי להשראת קדושה, וזאת ע"י כך שיעשה את רצון בוראו וידבק במידותיו. אדם יכול לזכך את עצמו בכל אחת מן המידות שלפיהן הקב"ה מנהיג את עולמו, ובכך הוא עשוי להשרות קדושה אלוקית בעולם הזה. נוכל אפוא להבין את מידותיו והנהגתו של הקב"ה ע"י עיון בכוחות הנפש ומידות ההנהגה של האדם.

בתורת הסוד מובהר, כי באדם קיימים שלושה כוחות נפש ראשיים ועוצמתיים שמניעים אותו.

בבסיס כל פעולה שאדם עושה נמצא את אחד מכוחות הנפש הבאים:

- **אהבה** (התקרבות ודבקות);
- **יראה** (התרחקות וריחוק);
- **כבוד** (רגשות הנובעות מישות אינדיווידואלית מקורית ובת תוכן וייעוד).

אם נתרגם זאת למקבילה במידותיו של הקב"ה בהנהגת העולם נמצא את שלוש הספירות התחתונות של: חסד, גבורה, תפארת (מה שמכונה בתורת הסוד: קו ימני, קו שמאלי, וקו האמצע):

- **חסד** – כנגד האהבה;
- **גבורה** – כנגד היראה;
- **תפארת** – כנגד הכבוד.

הספירות הבאות של: נצח, הוד ויסוד, הן שימוש במינון ושילוב שונה של שלוש המידות הראשונות (חסד, גבורה, תפארת). שימוש שונה זה גורם לגרסה שונה ומועצמת שלהן. כך למשל:

- **נצח** – היא חסד המזוגה בגבורה;
- **הוד** – היא גבורה שיש בה נטייה לחסד;
- **יסוד** – היא מיזוג של כל המידות כולן הניצבת בבסיס כל הדברים;
- **מלכות** – היא מיזוג של כל המידות כולן, המגיעה לפסגת כל הדברים.

השראת קדושה ע"י שימוש בשבעת כוחות הנפש

בהינתן הבנה בסיסית זו, נעיין כעת בדבריו של הרב מנחם נחום טברסקי מצ'רנוביל בספרו "מאור עינים" (פרשת שמות). הוא מבאר, כי אדם צריך לזהות בקרבו את הרגש המתעורר בו בנסיבות החיים השונות ובזמנים שונים ומניע אותו לפעולה מסוימת. ברגש זה עליו להשתמש כדי להביא אותו לייעודו המקורי, וכך יוכל לתקנו בשורשו. ובלשונו:

"יש שבעה מיני מחשבות באדם, וכל אחת מהן כוללת מיני מחשבות עד אין מספר.

למשל, יש מחשבות הנובעות מבחינת האהבה. תכלית רגש האהבה היא אהבת הבורא, תענוג כל התענוגים. אבל, יש וקורית נפילה של מידה זו, ואלו הן אהבות רעות. וכשמרגיש בזה, בעת שבאה לו מחשבה שיסודה באהבה – מיד יתחיל לאהוב את הבורא, בבחינת האהבה שהתעוררה בקרבו. אז יש תקומה למחשבה הנפולה ההיא. וכך יעשה בכל שבע מיני המחשבות, כגון יראות זרות, התפארות, ניצוח ושאר שבעה ימי הבניין (שבע הספירות)".

גילוי סוד השבע

בהתאם לכך מובן, כי בכל הנהגת האדם ומעשיו יש שבע דרכים שבהן הוא יכול להשרות קדושה. האדם יכול לתקן את העולם במידה של "חסד", כשהוא נוטל את כוח האהבה והדבקות שהוא חש, ומשתמש בו לצורך קיום התורה ומצוותיה ולצורך אהבת הבורא ותורתו;

האדם יכול להשתמש במידה של "גבורה" להתגברות העצמית על הרגשות השליליים שבו;

האדם יכול להשתמש במידת ה"תפארת" תוך העצמת רגש הכבוד המפכה בו ומבקש לתת ביטוי לישותו הייחודית והיצירתית. כמו כן, האדם יכול ומחויב

לעשות שימוש בארבע הגרסאות והשילובים הנוספים של מידות אלו (נצח, הוד, יסוד, מלכות). בדרך זו יכול אדם חומרי להשרות קדושה בעולם חומרי.
זהו סוד השבע.

סוד השבע בשבת קודש
נסיבות שונות וזמנים שונים מעוררים באדם רגשות שונים.
בכל אחד מימי השבוע אמור האדם לנסות ולהשרות שכינה, תוך שימוש בהתנוצצות הרגש המפכה בו באותו יום. אכן, יש ימים של אהבה וחסד; יש ימים של ריחוק וגבורה; יש ימים של כבוד ויצירה בבחינת תפארת; יש שילוב של חסד עם נטייה לגבורה היוצר תפארת; יש ימים שבהם מתנוצץ באדם רגש של גבורה עם נטייה לחסד בבחינת הוד, ויש ימים שהם שילוב ראוי של כל המידות בבחינת יסוד. פסגת היצירה של רגשות האדם מתנוצצת ביום השביעי, שבו שילוב המידות מביאו לשיא רוחני ולהשריית קדושת השבת. זהו סוד השבע של השבת.

סוד השבע במועדי קודש
סוד השבע מתחולל גם במועדי ישראל, שכל אחד מהם מבטא התנוצצות של שבע תכונות הנפש האמורות. משום כך יש גם בחגי ישראל ביטוי ליסוד עבודת שבעת הימים: שבעה ימי סוכות, שבעה ימי פסח, וחג השבועות, שהוא פסגה רוחנית המתחוללת אחרי שבע שבתות תמימות של תיקון כל אחת ואחת משבע המידות ושילוביהן.

פסח – שבעה ימים
בהתאם לרעיון האמור, מובן כי חג הפסח **חייב** היה להיות בן שבעה ימים, שהרי החגים הם מועד שבו האדם מצווה להשרות קדושה במעשי בראשית, ולשם כך זקוק הוא לשבע המידות שמכוחן הנפש פועלת ומניעה את מעשי האדם. אדם מחויב לשדד את שבע מערכות הנפש שלו ולהשתמש בהן להשראת שכינה. לשם כך נחוצים לאדם כל כוחות הנפש המתעוררים בשבעת הימים.
"אור החיים" (על שמות י"ב, ט"ו) מבאר על כן כי "יש טעם ברוחניות" לקדושת שביעי של פסח, שהרי "יסודי הקדושה, שהם שורש נשמות ישראל שבעה עיניים, ותקרא כנסת ישראל 'בת שבע' לסיבה זו".

קדושתו של שביעי של פסח

בהתאם לרעיון זה מובן, כי ביום השביעי של פסח הגיע האדם לשיאו בהשראת שכינה בתחתונים. אכן, ביום השביעי של פסח אין הלל ואין אומרים "שהחיינו", כי זה יום שבו אין חידוש עצמי והתהליך, שהחל שבעה ימים קודם לכן, מגיע אל שיאו ומיצויו. ביום השביעי של פסח משתלבות המידות כולן, בבחינת "מלכות", שהיא פסגת היישום של כל המידות, והאדם מסיים לתקן את הליכותיו ורגשותיו השונים.

על כן, ביום השביעי של פסח, שהוא פסגת התיקון, התחולל הנס שהוא פסגת הגאולה ונבקע הים.

כך מצינו בזוהר (חלק ב', דף נ"ו עמ' א') כי "הקב"ה עורך את קרבותיו במקום אחד, שהוא בסוף הדרגות – נקראת ים סוף, ים שהוא סוֹף הדרגות".

הנה כי כן, האדם עשוי להשרות קדושה בעולם גשמי, אם הוא משמש כלי לקיום רצון ה' ומצוותיו.

לשם כך מוטל על האדם לדבוק בשבע מידותיו של הקב"ה בהנהגתו את עולמו, ועליו לפעול באמצעות שילוב של כל אחד משבע כוחות הנפש המפכים בו, בהתאם למקורן של מידות אלו ותכליתן הנעלה. זהו "סוד השבע" בהשראת הקדושה. זהו סודה של התנוצצות הקדושה בשבת ובמועדי ישראל. משום כך, נזקקים אנו לחוג את חג הפסח שבעת ימים ומכאן קדושתו היתירה של יום השביעי של פסח, כיום שבו מגיע לידי מיצוי שילוב של שבע המידות האלוקיות שהאדם מתקן בעצמו ומעלה לשורשן הקדוש. בשיאו של תהליך זה של השראת השכינה, אכן הגיע העולם לתיקונו ולגאולתו ונבקע ים סוף, בבחינת "סוף טוב – הכול טוב".

ל"ג בעומר

שמחת תורה שבעל פה

שמחת ה"אור החיים" בהילולא של רשב"י

רבי שמואל הלר זצ"ל, רבה של צפת לפני כמאה ושבעים שנה, מביא תיאור מרגש ומיוחד על ביקורו של 'אור החיים' הקדוש במירון:

"ומעיד אני באמת, כי בילדותי שמעתי פה מרבני הספרדים, אשר אבותם ראו וספרו להם, כי הרב הקדוש ר' חיים בן עטר זיע"א היה פעם אחת בהילולא פה עיר הקודש צפת תיבנה ותיכונן, וכשעלה למירון והגיע לתחתית ההר, ירד מהחמור והיה עולה על ידיו ועל רגליו, וכל הדרך היה גועה כבהמה וצועק: 'היכן אני השפל נכנס? למקום אש שלהבת. קודשא בריך הוא וכל פמליא של מעלה הכא (כאן), וכל נשמות הצדיקים שמה'. ובעת ההילולא היה שמח שמחה גדולה".

דברי האר"י על ל"ג בעומר

המנהג לעלות לקבר הרשב"י ביום ל"ג בעומר החל בימי האר"י, וכך מצינו בדברי רבי חיים ויטאל בספר "פרי עץ חיים", שער ספירת העומר, פרק ז':

"בזמן הזה בענין ההולכים על הקבר רבי שמעון בר יוחאי ורבי אליעזר בנו במירון בל"ג בעומר, אני ראיתי למורי ז"ל (האר"י) זה שמונה שנים, שהלך עם אשתו ועם ביתו, והיה שם ג' ימים ההם.

גם העיד לי הרב רבי יונתן סאגיס ששנה אחד קודם שהכרתי אותו (את האר"י), הלך שם לגלח את בנו במשתה ושמחה בימים ההם. גם העיד לי הרב רבי אברהם הלוי, כי הוא היה נוהג לומר נחם בברכת תשכון (בונה ירושלים), וכשמסיים אחר התפלה, אמר מורי ז"ל בשם ר' שמעון בן יוחאי הקבור שם, שאמר לי: 'אמור לאיש הזה, למה הוא אומר נחם ביום שמחתי, לכן הוא יהיה בנחמה בזמן קרוב'. וכן היה. לא יצא חודש עד שמת בנו הגדול, וקיבל כוס נחמה עליו. נראה מכל זה, שיש שורש ליציאה זו (להגיע לקברו של רשב"י במירון ביום ל"ג בעומר).

והטעם (מפני) שמת רבי שמעון בר יוחאי ביום ל"ג בעומר, כי הוא **מתלמידי רבי עקיבא הנ"ל, שמתו בספירת העומר".**

מדברי האר"י למדנו אפוא שלושה דברים:

א. יש לעלות לקבר רשב"י ביום ל"ג בעומר, וזהו יום שמחתו של רשב"י;

ב. רשב"י הסתלק לבית עולמו ביום ל"ג בעומר;

ג. יש קשר בין מותו של רשב"י ביום הזה לבין היותו מתלמידי רבי עקיבא.

הקשר בין הסתלקות רשב"י ביום ל"ג בעומר להיותו מתלמידי רבי עקיבא

למקרא הדברים הטמירים הללו מתעורר קושי. ראשית, אם רבי שמעון בר יוחאי הסתלק ביום ל"ג בעומר, כיצד מוגדר היום הזה כיום של שמחה? ככלל, יום פטירה של צדיק (כגון ר"ח אב, יום פטירתו של אהרון הכהן) הוא יום של צום ולא של שמחה.

שנית, כיצד ניתן לומר כי רבי שמעון מת בימי ספירת העומר מכיוון שהיה מתלמידיו של רבי עקיבא, הן הוא היה אחד מחמשת התלמידים שחנך רבי עקיבא **אחרי** שמתו עשרים וארבע אלף תלמידיו. כך מצינו בגמרא (במסכת יבמות, דף ס"ב עמ' ב'): "אמרו: שנים עשר אלף זוגות תלמידים היו לו לרבי עקיבא, מגבת עד אנטיפרס, וכולם מתו מפסח ועד עצרת מפני שלא נהגו כבוד זה לזה, והיה העולם שמם. עד שבא רבי עקיבא אצל רבותינו שבדרום, ושנאה להם: רבי מאיר, ור' יהודה ור' יוסי **ורבי שמעון** ורבי אלעזר בן שמוע, והם הם העמידו תורה אותה שעה".

בל"ג בעומר נסמך רשב"י ע"י רבי עקיבא

יש הגורסים בדברי רבי חיים ויטאל בספר "פרי עץ חיים" "והטעם – **שמחת** רבי שמעון בר יוחאי ביום ל"ג בעומר, כי הוא מתלמידי רבי עקיבא הנ"ל, שמתו בספירת העומר".

הדברים מקבלים פשר עת שמעיינים בדברי רבי עמנואל חי ריקי (מ"גורי" האר"י) בספרו "משנת חסידים", מסכת אייר וסיון, פרק א' שם מצינו את הדברים הבאים: "רבי עקיבא הוא מסוד הדעת...ועשרים וארבע אלף תלמידיו... בימי העומר פגעה בהם מדת הדין של הקטנות ועשה מחלוקת ביניהם ומריבה והמית אותם. וביום ל"ג בעומר... פסקו מלמות... וסמך **אז** חמשה תלמידים אחרים, ובסוד הדעת של גדלות, שבו למד להם תורה. ועל ידם ועל ידי ר' שמעון בן יוחאי שהיה אף הוא

תלמידו נתקיים העולם. לפיכך אין להתאבל ביום זה כלל על החורבן שלא ייענש, אלא מצוה לשמוח שמחת ר' שמעון בן יוחאי. ואם גר בארץ ישראל ילך לשמוח על קברו. ושם ישמח שמחה גדולה, וכל שכן אם הוא פעם ראשונה שמגלח ראש בנו ומניח הפאות שהוא מצוה".

הווי אומר כי ביום ל"ג בעומר יש לשמוח, מכיוון שזה היום שבו נסמך רבי שמעון בר יוחאי ע"י רבי עקיבא רבו. עד לאותו יום שררה קטנות המוחין שמחמתה מתו תלמידי רבי עקיבא. מיום זה ואילך שוררת גדלות המוחין ו"סוד הדעת", שמכוחה למד רבי שמעון את תורת רבי עקיבא.

השמחה הגדולה ביום ל"ג בעומר נובעת אפוא מכך שתורת רבי עקיבא המשיכה לפכות ולנבוע ביום הזה. ובכן, מה המיוחד בתורת רבי עקיבא שהיא מקור שמחה עז שכזה?

רבי עקיבא מקור תורה שבעל פה

בגמרא (במסכת סנהדרין, דף פ"ו עמ' א') מצינו: "אמר רבי יוחנן: סתם משנה רבי מאיר, סתם תוספתא רבי נחמיה, סתם ספרא רבי יהודה, סתם ספרי רבי שמעון, וכולהו אליבא דרבי עקיבא". מרבי עקיבא נובעים אפוא המשנה, התוספתא, ספרא וספרי. הווי אומר כי רבי עקיבא הוא מקורה של תורה שבעל פה.

האם יש בתורת רבי עקיבא חידוש שאין בתורת משה?

"אור החיים" (על ויקרא, פרק י"ג, פסוק ל"ז) עמד על סתירה הקיימת לכאורה בדברי חז"ל ביחס לרבי עקיבא כדלהלן: במדרש (ויקרא רבה, כ"ב, א') אמרו חז"ל, שלא היה דבר שלא נמסר למשה בסיני ואפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש ולומר לפני רבו "כולן נאמרו למשה בסיני". בהתאם לכך נמצא כי למעשה אין בתורה שבעל פה דבר חדש כלשהו והכול כבר נאמר למשה. ברם, שאם הכול נגלה כבר למשה בסיני, מה מחדש התלמיד? יתירה מכך, במדרש (במדבר רבה, פרשה י"ט, ו') דרשו חז"ל את הכתוב (איוב כ"ח, י'): "וכל יקר ראתה עינו" זה רבי עקיבא וחבריו, ואמרו חז"ל כי "דברים שלא נגלו למשה נגלו לרבי עקיבא וחבריו". נמצא אפוא כי רבי עקיבא היה דורש מה שלא ידע משה. הכיצד?

"הלכה למשה מסיני" אך משה "לא היה יודע מה הם אומרים"?

הקושי האמור מתעצם עת שאנו מעיינים בגמרא (במסכת מנחות, דף כ"ט עמ' ב'), בה מצינו כי "בשעה שעלה משה למרום, מצאו להקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות.

אמר לפניו: 'ריבונו של עולם מי מעכב על ידך'? (לתת את התורה כמו שהיא). אמר לו הקב"ה: 'אדם אחד יש שעתיד להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו, שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות'. אמר לפניו: 'רבש"ע, הראהו לי'. אמר לו: 'חזור לאחוריך'. הלך וישב בסוף שמונה שורות, **ולא היה יודע מה הם אומרים**. תשש כחו; כיון שהגיע לדבר אחד, אמרו לו תלמידיו לרבי עקיבא: 'רבי, מנין לך'? אמר להן: 'הלכה למשה מסיני', התיישבה דעתו".

ובכן, מצד אחד רואים אנו כי רבי עקיבא מחדש דברים שמשה רבינו לא היה מודע להם ואף לא היה יודע את פשרם כביכול גם לאחר ששמע אותם מפי רבי עקיבא. מצד שני, רואים אנו כי יסוד הדברים בהלכה שניתנה למשה בסיני. הכיצד? אם משה שמע זאת בסיני, כיצד לא ידע את הדברים? ואם זה חידוש של רבי עקיבא, כיצד תלה זאת במשה?

משה יודע את התוצאה ורבי עקיבא חידש את הדרך

"אור החיים" מיישב את הדברים כך: "הן אמת שכל דבר תורה נאמר למשה, ואין חכם יכול לדעת יותר ממה שידע משה, והגם שתצרף כל דורות ישראל מיום מתן תורה עד שתמלא הארץ דעה אין חידוש שלא ידעו משה, אבל ההפרש הוא כי משה נתן לו ה' תורה שבכתב ותורה שבעל פה, והנה האדון ברוך הוא בחכמתו יתברך רשם בתורה שבכתב כל תורה שבעל פה שאמר למשה, אבל לא הודיע למשה כל מה שנתן לו בעל פה היכן הוא רמוז בתורה שבכתב. וזו היא עבודת בני ישראל עמלי תורה, שיישבו ההלכות שנאמרו למשה בסיני והסודות והדרשות כולן יתנו להם מקום בתורה שבכתב. ולזה תמצא באו התנאים וחברו תורת כהנים וספרי וכו', וכל דרשתם בכתובים אינם אלא על פי ההלכות והלבישום בתורת ה' תמימה שבכתב, ואחריהם ועד היום זו היא עבודת הקודש בני תורה לדייק המקראות וליישבם על פי המאמרים שהם תורה שבעל פה, וזו היא עבודת התורה הנקראת ארץ החיים".

כלומר, משה ידע את ציווי ה' ואת דרך הפרשנות הנכונה של תורה שבכתב, שהיא התורה שבעל פה. אבל, ה' גילה למשה רק את התוצאה ולא גילה לו את הדרך. התנָאים עמלו על הדרך שבה מוציאים את המסקנה ההלכתית מן הכתובים. "וענין זה לא נמסר למשה כולו לדעת כל תורה שבעל פה היכן היא כולה רמוזה בתורה שבכתב. ולזה אמרו חז"ל (שם) שדרש רבי עקיבא דרשות שלא ידעם משה, אין הכוונה שלא ידע משה עיקרם של דברים. הלא ממנו הכול. אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש. אלא שלא ידע סמיכתם ודיוקם היכן הם רמוזים בתורה".

ודוק, לכאורה משה רבינו אמור היה לדעת את ההסבר הזה עצמו, ואם כן מדוע היה צריך לחכות שרבי עקיבא יאמר "הלכה למשה מסיני" כדי שתתיישב דעתו? אין זאת אלא שמשה שמע מרבי עקיבא מהלך מחשבתי חדשני ופורץ דרך, כדרכה של תורת רבי עקיבא. משה חשש כי פרשנות יוצרת זו, פורצת גבולות. אך נחה דעתו של משה כשרבי עקיבא אמר באופן ברור שקו הגבול של הפרשנות הוא הלכה למשה מסיני. תורת משה היא נקודת המוצא והיא קו הסיום.

התורה שבעל פה מגלה את האור הגנוז

ובכן, מהו **חידושו** של רבי עקיבא בתורה שבעל פה שלו, אם התוצאה ידועה מראש? מה החשיבות הגדולה של הדרך הפרשנית שבאמצעותה מגיעים לתוצאה שנמסרה מראש למשה?

"אור החיים" (על שמות ל"ט, א') מביא את דברי רבי יוחנן במסכת גיטין, דף ס', עמ' ב' כי רוב התורה היא תורה שבעל פה ומיעוטה בכתב. "אור החיים" מבאר זאת בכך, שבכל מעשה יש כוונות רבות, שהן "פנימיות הדברים, ואלה יעשו בכוונת הלב ובשכליות הנעלם, ויעשו דבר במינו כידוע ליודעי דעת והבניין, והוא מה שרמזה התורה בכל פרט ופרט כאשר ציווה ה' את משה, פירוש בעל פה, ואינו מפורש בתורה, לצד יקרת הדבר". "אור החיים" מוסיף ואומר כי בכל תג ותג שנכתב בתורה רמוזים אין סוף דרשות חז"ל "ונגלה למשה בסיני פלאי פלאות, וצא ולמד מדרשת רבי עקיבא שלש מאות הלכות בעליונו של למ"ד".

נמצאנו למדים כי תורה שבעל פה היא עיקר בניינה של תורה, שכן ע"י לימודה האדם נעשה ער לפנימיות המעשים שהוא עושה ולאור הגדול הגנוז בעשייתם. דרך הלימוד נותנת טעם בלימוד וטעם במעשים. התודעה וההבנה, העומק וההכרה, נעוצים בתורה שבעל פה. הסוד הטמון בדברים נגלה למעיין מכוח עמלה, עיונה ואורה של תורה שבעל פה.

חידושו של רבי שמעון בר יוחאי

תורה שבעל פה מגלה אפוא את האור הגנוז בתורה שבכתב. רבי שמעון בר יוחאי נטל את התורה שבעל פה של רבי עקיבא רבו והוסיף בה ממד נוסף בגילוי האור הגנוז, שהרי עסק גם בתורת הסוד.

רבי צבי אלימלך מדינוב בספרו "בני יששכר" (מאמר חודש אייר, ג', ב') כתב כי שמחים בל"ג בעומר, שכן ביום הזה מתגלים אורות מהאור הגנוז משׁשׁת ימי בראשית, שאותו גילה רבי שמעון בר יוחאי ע"י גילוי פנימיות התורה וסודותיה.

"ביום שעלה לשמי מרומים ציווה לרבי אבא לכתוב כל גנזי הנסתרות אשר נתגלו, להשאיר ברכה מהארת האור הגנוז...שמור לנו ולבנינו עד יתגלה במהרה אור משיח צדקנו".

הנה כי כן, השמחה ביום ל"ג בעומר היא שמחת תורה.
יש לנו שני ימי שמחה על קבלת תורה. האחד הוא שמחת תורה שניתנה ע"י משה בסיני. תורת משה כוללת הכול, ויש בה גם כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש. אבל, אין בה את הדרך להגיע אל החידוש הזה. לא כלולים בה כל הכוונות הטמונות בכל מעשה ומעשה, ולא נגלה בה הטעם, תרתי משמע, בלימוד התורה. שמחה נוספת היא על כן שמחת תורה שבעל פה. שמחה זו שמחים אנו ביום ל"ג בעומר עת שרבי עקיבא התגבר על כל הקשיים שאירעו עם מות כל תלמידיו, והסמיך את רבי שמעון וחבריו להמשיך את דרכו. רבי עקיבא מסר בידי תלמידיו את המפתחות של תורה שבעל פה. גדלות המוחין שבה לשכון בשעה הגדולה הזאת, ועם עמל התורה ניתן לרדת לעומקם ולמשמעותם הפנימית של המעשים הנעשים. ביום ל"ג בעומר הפסיקו תלמידי רבי עקיבא למות, נסמך רבי שמעון, וניטעה בנו חיות מחודשת. ביום הזה נגלה – האור הגנוז.

שבועות

זמן טבעי וזמן מושגח

למה המתינו הארוסים זמן כה רב לחתונתם?

בני ישראל המתינו לאחר יציאת מצרים עד למתן תורה במשך חמישים יום.

"אור החיים" (על שמות י"ט, א') שואל על כך שאלה מפתיעה: למה כל כך הרבה זמן? הן כשזוג אוהב הוא לא ממתין. ובלשונו: "(לנוכח) עוצם חיבתו יתברך בישראל וגודל חשקו לתת להם ארוסתם – שזאת התורה, קשה למה התעכב ה' מלתת את התורה עד החודש השלישי? הן מסימני האהבה היא שלא יתעכב חושק מבא לחשוקתו".

"אור החיים" מציין, כי אין לומר שהמתינו חמישים יום מכיוון שזה משך ההליכה ממצרים להר סיני, שהרי מצינו (במסכת סנהדרין, דף צ"ה עמ' א'), שאפילו לאליעזר עבד אברהם קפצה הדרך בלכתו לקחת אישה ליצחק. אם כן מכל שכן ומקל וחומר שהדרך הייתה צריכה לקפוץ לעם ישראל בבואם לקבל תורה שהיא "חתונת נשיאת ראש". לשם כך היה ראוי שתקפוץ הארץ "וגם השמים אם יצטרכו לה".

שבעה שבועות כנגד שבעה נקיים

"אור החיים" מבאר, כי הסיבה שבני ישראל המתינו חמישים יום נעוצה בצורך שלהם להיטהר מטומאתם בטרם שיזכו לדבוק בקדושה. בני ישראל היו במצרים שהיא ארץ טמאה והם נטמאו בטומאתה. "הם היו לנידה ביניהם". על כן, הוצרכו בני ישראל "לספור ספירת טהרתם שבע שבתות כדרך שסופרים שבע נקיים לאישה זבה" (וכיום גם לנידה).

מקור הדברים הוא בזוהר (חלק ג', דף צ"ז עמ' א') בו נאמר כך:

"לגבי אישה זבה כתוב (ויקרא ט"ו, כ"ח): 'וספרה לה שבעת ימים', ולגבי בני ישראל כתוב (שם כ"ג, ט"ו): 'וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה'. כשהיו ישראל במצרים היו ברשות אחרת והיו אחוזים בטומאה כאשה זו שהיא יושבת בימי טומאתה. אחר שנימולו, נכנסו בחלק הקדוש שנקרא ברית.

מכיון שנאחזו בו (בקב"ה), פסקה מהם הטומאה, כאשה זו שפוסקים ממנה דמי טומאתה. אחר שפסקו ממנה (דמי הטומאה) כתוב 'וספרה לה שבעת ימים'. אף כאן, כיון שנכנסו בחלק הקדוש ופסקה מהם טומאה, אמר הקב"ה מכאן והלאה חשבון לטהרה... ועל כן שבע שבתות, כדי לזכות בו, כמו שאשה טהרתה בלילה להיטהר לבעלה".

לאחר הטהרה לא המתינו ולו רגע אחד

"אור החיים" מבאר כי ה' לא רצה להביא את בני ישראל להר סיני ולתת להם להמתין שם שבעה שבועות "ולהתעכב זמן ארוך בלא חתונה בבית חתנות". משום כך הם המתינו בריחוק מקום, שכן

במקום רחוק אין האהובים מצטערים על כי אינם נישאים עדיין, כפי שקורה להם כשהם נמצאים ביחד.

"ותיקח לך שיעורם של דברים מחשוק וחשוקתו (אוהב ואהובתו שהוא חושק בה), כי לא יצטער בעכבתו מבוא אליה כל זמן שלא הגיעו עת דודים ועדיין לא עלתה כלה לחופתה. לא כן בעת שהכלה בחופתה לא יעצור (האוהב) כוח לעכב ביאתו אליה".

אבל, ברגע שבני ישראל נטהרו "וקרבו ימי הכשרתם" הרי שה' לא המתין ולו רגע אחד, ונאמר (שמות י"ט, א'): "בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים, **ביום הזה** באו מדבר סיני". דרשו חז"ל (מסכת שבת, דף פ"ז עמ' ב') ש"ביום שנסעו באותו יום באו". "אור החיים" אומר על כך "והצצתי בעניין ואראה עוצם חשקו יתברך בישראל שניכָּרֶת מתוך מעשיו".

יצירת מערכת זמן חדשה

ברם, מה עושה הזמן שחולף לאדם טמא שצריך להיטהר?

בני ישראל כבר יצאו ממצרים. מה עושה להם חלוף הזמן? משווים זאת לאישה זבה. אולם גם שם לא ברור פשר ההמתנה. האישה הזבה הפסיקה לראות דם. היא נקייה ממקור דמיה, ועם זאת ממתינה עוד שבעה ימים נקיים. לכאורה בימים אלה לא קורה דבר והם ימי המתנה גרידא. בדומה לכך יש טומאות שבהם לאחר שהטמא טבל, עדיין צריך "הערב שמש" כדי שייטהר. מה פשר הדבר?

אין זאת אלא שהאדם מעורה בסביבתו לא רק במונחי מקום, אלא גם במונחי זמן וטהרה דורשת "פתיחת דף חדש" במערכת חדשה של זמן, שתפציע כשהאדם המתערה בה טהור מראשיתה.

בהתאם לכך נמצא, כי שבעת השבועות שהמתינו בני ישראל לטהרתם, הם יצירת מערכת זמן חדשה, שבה יוכלו לפתוח דף חדש, טהור, מבראשית.
ובכן, יש להבין מה קורה למערכת הזמן בשבעה שבועות?

שבעה שבועות כמוהם כשנה שלמה

במשנה (במסכת עדויות, פרק ב', משנה י') מצינו: "משפט רשעים בגיהנם שנים עשר חדש, שנאמר (ישעיה ס"ו, כ"ג): 'והיה מדי חודש בחדשו ומדי שבת בשבתו, יבוא כל בשר להשתחות לפני אמר ה'". רבי יוחנן בן נורי אומר: "מפסח ועד העצרת", שנאמר (שם) "ומדי שבת בשבתו".
מבאר רבי עובדיה מברטנורא, כי לדעת רבי יוחנן בן נורי אין צורך לחכות שנה שלמה כדי להיטהר ודי בכך שהרשעים יהיו בגיהנום ארבעים ותשעה ימים, כמניין הימים מיום ראשון של פסח שנקרא שבת שנאמר (ויקרא כ"ג, ט"ו): "וספרתם לכם ממחרת השבת" עד עצרת שהוא ממחרת השבת השביעית, ואז יצאו מן הגיהנום ויבאו להשתחוות לה'.
נמצא כי יש הקבלה בין שנה שלמה העוברת ומתחדשת, לבין "שבעה שבועות", ובשני המקרים בפנינו מערכת זמן חדשה שנוצרה ואשר יש בה כדי להוות פתיחת דף חדש בטהרה.

זמן טבעי וזמן מושגח

רבי יצחק עראמה בספרו "עקידת יצחק", שער ס"ז מבאר, כי יש שני סוגים של מערכות זמן.
מערכת זמן טבעית – שהיא כלי קיבול למה שקורה לנו מבחינה פיסית כדרך הטבע.
סימנה של מערכת זו היא "שבת בראשית", שמכילה פרקי זמן המקבילים לששת ימי הבריאה שבהם נברא טבעו של עולם;
מערכת זמן מושגחת – שהיא פרק זמן שבו ההשגחה העליונה מנהיגה את האדם מחוץ לדרך הטבע, על פי עקרונות שמימיים של שכר ועונש ספציפיים ואישיים שלו. זוהי השגחה פרטית. סימנה של מערכת זו הוא חג הפסח, שבו ההשגחה העליונה שידדה את מערכות הטבע והקב"ה הנהיג את עמו בדרך על טבעית בבואו לקחת לו "גוי מקרב גוי".
נמצא כי כאשר רוצים לציין זמן טבעי, אנו נאמר "ממחרת השבת" ונתכוון לשבת בראשית. ובבואנו לציין זמן מושגח, נאמר "ממחרת השבת" ונתכוון לפסח.

"ובא בקבלה האמיתית (כפי שמצינו במסכת מנחות, דף ס"ה עמ' ב') שאינו זה שבת בראשית, והוא ענין מעולה מאד לפי הכוונה, שלא נייחס שפע הטובות ההנה אל ההנהגה הטבעית אשר שבת בראשית הוא סימן אליה, רק אל ההנהגה העליונה המיוחסת אל מועד הפסח".

"בשבועותיכם" – זמן משל עצמכם

בהתאם להסבר זה יש להבין את ביאורו של "אור החיים" לפסוק (במדבר כ"ח, כ"ו) "וביום הבכורים בהקריבכם מנחה חדשה לה' **בשבועותיכם**, מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו". לכאורה, מה פשר הדבר "בשבועותיכם"? האם יש לבני ישראל מערכת זמן משל עצמם? האם הזמן אינו אוניברסלי? "אור החיים" משיב על כך, כי מונח זה בא "לשלול דעת שוטים (כפי שהגמרא מכנה את דעת הצדוקים במסכת מנחות, דף ס"ה עמ' א') שסוברים כי כשאמר הכתוב "ממחרת השבת" הוא שבת בראשית. לזה אמר 'בשבועותיכם', פירוש השבועות שלכם".

הווי אומר, כי אכן לבני ישראל יש "שבועות" שלהם, כלומר כמסגרת של זמן משל עצמם, הלא הוא "זמן מושגח", שבו נוהג איתם הקב"ה בהנהגה שהיא חוץ לדרך הטבע, על פי עקרונות של שכר ועונש המותאמים להם בלבד.

זמן טהרה ממחרת השבת

טומאת מצרים התבטאה ברוח של כפירה מוחלטת, ברוח שאלתו של פרעה "מי ה' כי אשמע אליו". בני ישראל שראו ניסים גלויים טהרו מרוח זו והאמינו בה' ובמשה עבדו. אבל, לא די היה בטהרה זו וצריך פרק זמן נוסף. למה? מכיוון שישועת ה' במצרים לא נבעה מדרגתם הגבוהה של בני ישראל אלא דווקא מחמת שפלות דרגתם הרוחנית והידיעה כי אם ימתינו עוד רגע אחד הרי שהם יפלו לסוף שערי טומאה (שער ה"נו"ן") שאין מוצא מהם. על כן נגלה אליהם ה' בהשגחה מיוחדת, עשה להם ניסים חוץ לדרך הטבע, וגאל אותם. במצב זה "ראתה שפחה על הים מה שלא ראה הנביא יחזקאל". אך עם זאת היא נשארה שפחה ולא הפכה לנביא, כי הדברים באו מאת ה' וכל אירוע שאדם לא מטמיע אותו בתהליך אישי של הפנמה איטית, חולף בלי לחולל שינוי מהותי. נדרשה אפוא תקופה של הפנמה.

לצורך השרשת האמונה בבני ישראל נדרש פרק זמן נוסף של הנהגה מושגחת, במערכה שהיא מחוץ לדרך הטבע, נדרש זמן אישי של בני ישראל שבו השבועות הם שלהם. אי אפשר היה לעבור ישר מפסח למתן תורה. על כן, בני ישראל

שטהרו מטומאת מצרים צריכים לפתוח דף חדש ולהתמזג במערכת זמן חדשה שהחלה אחרי שבעה שבועות שהם ספרו **לעצמם**, המסומנים בשבת שהיא פסח.

ספירה מאירה

"אור החיים" (על ויקרא פרק כ"ג, ט"ו) מבאר את הדברים הללו ומוסיף, כי למונח "וספרתם" יש משמעות נוספת, בדרך רמז, מלשון "ספיר" שהוא יהלום בוהק ומאיר. במה האירה הספירה באור יהלומים? "אור החיים" אומר על כך, כי נשמות בני ישראל הן בבחינת הלוחות, שעליהם נחקקים דברי התורה. "באמצעות תחלואי הנפש וטומאת התיעוב התלכלכו הלוחות הללו וחשך אורם. ואמרו חז"ל (מדרש תנחומא, כי תשא, כ"ו) כי הלוחות היו עשויים מאבן ספיר (סנפרינון). על כן אמר הכתוב 'וספרתם לכם', פירוש כי באמצעות מנין זה – אתם מאירים כסנפרינון את עצמיכם".

אכן, כשאדם מתמזג במערכת של "זמן מושגח", כשהשבועות הם שלו, וההנהגה האלוקית מיוחדת לו, הרי שהוא מאיר באור יקרות.

הנה כי כן, "אור החיים" מלמדנו כי יש שתי מערכות זמן.
מערכת זמן אחת היא מערכת זמן כללית, כלל עולמית, שבה "עולם כמנהגו נוהג".
זמן זה מומשג בביטוי "ממחרת השבת", כשהכוונה היא לשבת בראשית, שאחריה שבו לשרור ששת ימי מעשה, כדרך הטבע שנברא בהם.
מערכת זמן שנייה היא מערכת של "זמן מושגח", שבה הקב"ה נוהג באופן ייחודי עם עמו ישראל, מעל לדרך הטבע, כיאה לעם סגולה. זמן זה מומשג בביטוי "ממחרת השבת", כשהכוונה היא לפסח, שבו הקב"ה עשה ניסים גלויים לעמו ישראל. ספירת הזמן הזה היא אישית ומיוחדת לבני ישראל ונאמר עליה "וספרתם לכם", והשבועות החולפים מכונים כ"שבועותיכם".
לאחר שאדם נטהר מטומאתה של כפירה בה' הוא צריך להפנים את אמונתו הטהורה בקיומה של השגחה פרטית. לשם כך עליו לחוות תקופה של "זמן מושגח". רק לאחר שעשה כן, הוא פותח דף חדש ומסוגל לקבל תורה בטהרה.